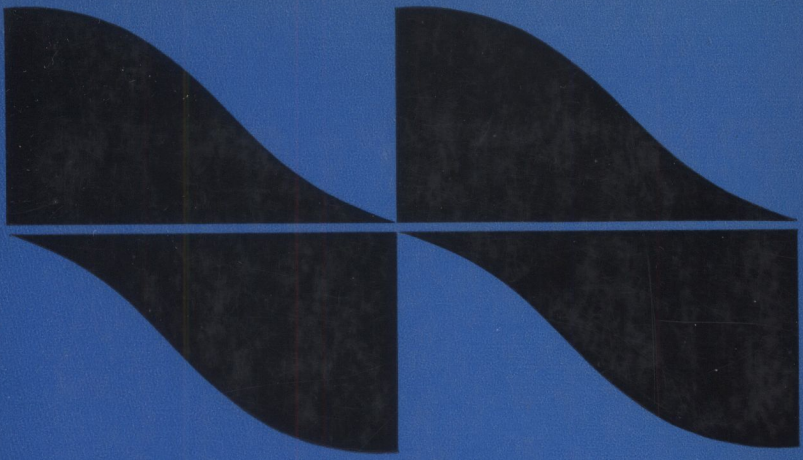

August M. Knoll

# Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht

*Soziologische Essays*

*Luchterhand*

# Soziologische Essays

*Herausgegeben*
*von Friedrich Fürstenberg*
*und Frank Benseler*

*August M. Knoll*

# Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht
## Zur Frage der Freiheit

*Mit einer Einleitung von Ernst Topitsch*

*Luchterhand*

Redaktion: Jürgen Hartmann, Neuwied.

© 1968 by Hermann Luchterhand Verlag GmbH,
Neuwied und Berlin.
Erstausgabe im Europa Verlag, Wien 1962.
Einband von Karl-Heinz Domning.
Gesamtherstellung Druck- und Verlags-Gesellschaft mbH,
Darmstadt – Berlin.

*Meiner lieben Frau Gertrud,*
*der Mutter meiner Söhne*
*Norbert, Wolfgang und Reinhold*

# Inhalt


Einleitung von Ernst Topitsch 7

Vorwort 25
Naturrecht und Soziologie 28
Kirche und Freiheit 30
Soziologie der Kirche 33
Das scholastische Naturrecht als Überbau der Kirche 37
Kirche und Naturrecht in der Frage der Sklaverei und der kolonialen Zwangsarbeit 40
Kirche und Naturrecht in der Frage des Feudalismus und Kapitalismus 43
Freiheit und Unfreiheit – kirchlich und naturrechtlich wesenlose Begriffe 48
Kirchliche Soziallehre und Naturrecht als Gewalten erleidende Lehre – am Beispiel Österreichs 1914, 1918, 1938, 1945 51
Der »Demokratismus« des scholastischen Naturrechts – kein Programm der Freiheit 59
Kirche und Naturrecht in der Frage des Sozialismus und Kommunismus 63
Die Tragik der Vogelsang-Schule 73
Zur Soziologie der kirchlichen Sozialenzykliken 78
Die sozialreformerische Wertlosigkeit des scholastischen Naturrechts in der Frage der Freiheit 83
Arbeiterpriester oder Herrenreiter? 86
Das individualistische Naturrecht – Schöpfer des Menschenrechtes und der Freiheit 88
Die naturrechtlich-kirchliche Soziallehre in der Frage der Polygamie und Kastration 91
Gegenstand und Aufgabe des Christen in der Welt 94
Paulus und Spartakus 98

Anmerkungen 105
Namensverzeichnis 141

# Einleitung

Bücher haben mitunter Schicksale, die kaum weniger erregend und aufschlußreich sind als diejenigen von Menschen. Sie kämpfen und werden umkämpft, sie erheben ihre Stimme und es wird versucht, diese Stimme zum Verstummen zu bringen. Aus einem bestimmten Lande hervorgegangen und nur aus dessen besonderen Verhältnissen ganz verstehbar, werden sie manchmal gezwungen, im Ausland Zuflucht zu suchen, und es mag sein, daß sie das ihnen gewährte Asyl mit wichtigen Anregungen und Erkenntnissen vergelten.

So darf man dem Hermann-Luchterhand-Verlag dankbar sein, daß er durch die Übernahme der zweiten Auflage dieses Buches dessen Weiterwirken ermöglicht hat, nachdem alle Bemühungen um eine Neuauflage in Österreich gescheitert waren. Dabei handelt es sich um ein Werk, das aus einer Leiderfahrung hervorgewachsen ist, wie sie – verwundend und erhellend zugleich – vielleicht nirgends die Menschen in gleicher Form betroffen hat wie im Österreich der letzten Generationen.

Wer etwa – wie der Verfasser dieses Buches – um die Jahrhundertwende in Wien geboren wurde, wuchs in der noch bestehenden Reichsordnung der Habsburger Monarchie unter der Apostolischen Majestät Kaiser Franz Josefs heran und durchlebte in den Jahren des Ersten Weltkrieges und des Zusammenbruchs dieser Ordnung die so wichtige erste Phase seiner geistigen Entwicklung. Als Rest der aufgelösten Monarchie verblieb dem Deutschösterreicher zunächst die kleine, vom Kriege ausgeblutete und von politischen und sozialen Kämpfen durchbebte Alpenrepublik, in welcher Marxismus und bürgerliche Restauration keine gemeinsame Grundlage für eine funktionsfähige Demokratie finden konnten und vielleicht in letzter Linie nicht finden wollten.

Diese Konflikte verschärften sich noch, als die große Wirtschaftskrise der frühen dreißiger Jahre den politisch und ökonomisch kaum gefestigten Staat mit voller Wucht ergriff und gleichzeitig der Imperialismus des faschistischen Italien in den

Donauraum vorstieß, indem er verwandten ideologischen Strömungen in Österreich und Ungarn seine Unterstützung lieh. So kam es 1933/34 zur Errichtung jenes Regierungssystems, das sich selbst als »christlich-autoritären Ständestaat« verstand und das man mitunter auch als »Klerikofaschismus« bezeichnet. Diese Diktatur der Bundeskanzler Dollfuß und Schuschnigg richtete sich vor allem gegen den Sozialismus und die liberale Demokratie, mußte sich aber zugleich gegen den Nationalsozialismus behaupten, der unter der österreichischen Bevölkerung eine nicht unbeträchtliche Anhängerschaft fand und von Deutschland her einen steigenden Druck auf den kleinen Staat ausübte.

In der europäischen Entwicklung stellt dieser Ständestaat nur eine kurze und scheinbar unwichtige Episode dar. Tatsächlich aber besitzt er als ein Beispiel konfessionell-autoritärer Herrschaft eine über die engen räumlichen und zeitlichen Grenzen seiner geschichtlichen Existenz hinausreichende Bedeutung, ja vielleicht sogar eine gewisse politische Aktualität. Während nämlich der Nationalsozialismus in solchem Maße kompromittiert ist, daß er als Alternative für die Zukunft kaum mehr in Frage kommt, kann man dies von einem konfessionell orientierten Faschismus keineswegs ohne weiteres behaupten. Gerade weil Deutschland keine unmittelbaren Erfahrungen mit einem solchen Herrschaftssystem gemacht hat, sollte man hier dem einstigen »christlich-autoritären Ständestaat« Österreichs mehr kritisches Interesse widmen als bisher[1].

Freilich war auch diese Herrschaftsordnung politisch kein völlig homogenes oder »monolithisches« System. Vielmehr bestand eine deutliche Rivalität zwischen seinen beiden Hauptstützen, der stärker am italienischen Faschismus orientierten Heimwehr und den Vertretern einer mehr traditionsgebundenen katholisch-autoritären Staatsauffassung. Daneben wirkten in der durch das Regime nach der Zerschlagung der sozialdemokratischen Organisationen geschaffenen Einheitsgewerkschaft die Überlieferungen der katholischen Arbeiterbewegung fort, von den Herrschenden gerade noch geduldet, da sich diese davon eine gewisse Gegenwirkung gegen das sozialistische Gedankengut versprachen.

Der März 1938 unterwarf Österreich der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und bedeutete einen Schritt auf dem

Wege zum Zweiten Weltkrieg, dessen Ende die Wiederherstellung der Eigenstaatlichkeit und der demokratischen Republik brachte – freilich eine Wiederherstellung unter der Ägide der vier Besatzungsmächte, von denen die Sowjetrussen ein Territorium mit etwa der Hälfte der Bevölkerung kontrollierten. Als Reaktion auf die kommunistische Bedrohung, aber auch infolge der Vertreibung gerade der kritisch-modern eingestellten Intelligenz durch die beiden vorangegangenen Diktaturen gewannen in der Kulturpolitik des wiedererrichteten Staates alsbald konfessionell-restaurative Kräfte ein Übergewicht, die jede Kritik an den christlichen Traditionen zu ersticken suchten.

Dabei wurde allenthalben mit großem Erfolg die These propagiert, das Christentum und besonders das katholische Naturrecht seien das einzige und wahre Palladium der Freiheit und Menschenwürde im Kampfe gegen den Totalitarismus. Diese Parole erwies sich als ungemein durchschlagskräftig, da sie eine unbestreitbare Plausibilität besaß. Der autoritäre Ständestaat hatte immerhin eine Frontstellung gegen den Nationalsozialismus eingenommen, im »Dritten Reich« war der Kirchenbesuch eine relativ häufige und ungefährliche Form der Demonstration gegen das Regime gewesen und gegenwärtig galt es unzweifelhaft, das »christliche Abendland« vor der Überflutung durch den Bolschewismus zu retten. So bildete sich eine Art Legende, nach welcher eine völlige Harmonie zwischen der katholischen Soziallehre und der freiheitlich-demokratischen Staats- und Gesellschaftsauffassung des Westens besteht.

Gegen diesen politischen Mythos formulierte nun August M. Knoll aus besserer Sachkenntnis und aus eigener leidvoller Erfahrung die präzise Gegenthese: Die katholische Kirche ist grundsätzlich Heilsanstalt der Seele und erzeugt daher kein soziales oder politisches Freiheitsideal; darum erzeugt auch das scholastische Naturrecht, als Magd der Kirche, kein derartiges Ideal. »Für beide ist *die soziale und die politische Freiheit ein wesenloser Begriff.*« Aus Gründen, die im sozialen Aufbau und im göttlichen Auftrag der Kleruskirche liegen, ist nach Knoll jenes Naturrecht nur eine Apologie der jeweils bestehenden Macht- und Eigentumsverhältnisse, es ist »kein Ordnungsgrundriß für jedes System im Sinne einer konstruktiven Mitgift, was seine

Vertreter so gern behaupten, sondern – ein leeres Gerede und Gehäuse, in dem jedes System Platz finden kann«, auch ein System der Sklaverei und des Menschenhandels. Wenn gegenwärtig das katholische Naturrecht mit großer Emphase als metaphysische Garantie eines freiheitlichen Sozialsystems, ja einer »sozialen Demokratie« gefeiert wird, so hat das im Grunde nichts zu besagen, denn »mit gleichem Schwung und Umfang könnte auch eine auf ›soziale Diktatur‹ abzielende Naturrechtskonstruktion – allein schon auf Grund der kirchlichen und naturrechtlichen Bekenntnisse in Deutschland 1933, in Österreich 1938 – fix und fertig jenen ins Haus geliefert werden, die augenblicklich einer solchen bedürfen«[2].

Diese scharf profilierten Thesen entwickelte Knoll teils aus der Naturrechtskritik seines Lehrers Hans Kelsen, teils aus seiner profunden Kenntnis der einschlägigen theologischen, kirchenrechtlichen und kirchengeschichtlichen Literatur. Vor allem aber wollte er durch diese Analysen das, was er selbst als gläubiger Christ und katholischer Sozialreformer erlebt und erlitten hatte, für die Erkenntnis fruchtbar machen. Seine politische und seine – wenn man das abgebrauchte Wort noch verwenden darf – existentielle Position umschreibt Knoll gleich am Anfang des Vorwortes dieser Untersuchung: sie läßt sich in der Parole »Rechts stehn und links denken« zusammenfassen.

Am 5. September 1900 in Wien geboren, fand er schon mit neunzehn Jahren Anschluß an die katholische Jungarbeiterbewegung, aber dieses Engagement brachte ihm bald bittere Enttäuschungen. Er mußte erleben, wie sich die Christlichsoziale Partei Österreichs aus einer sozialreformerischen Bewegung (allerdings vorwiegend kleinbürgerlichen, nicht proletarischen Charakters) mehr und mehr zu einer sozialkonservativen Staatspartei entwickelte, die sich zuletzt nicht einmal mehr eindeutig von der faschistischen Heimwehr distanzierte. Vielleicht noch schmerzlicher wurde Knoll von dem Verhalten des Hochklerus betroffen, der den katholischen Sozialreformern meist reserviert, ja manchmal mit kaum mehr verhüllter Ablehnung gegenüberstand, es aber für richtig fand, die jeweiligen, rasch wechselnden Machthaber und politischen Systeme als Repräsentanten einer gottgewollten Autorität anzuerkennen und zu legitimieren. In

die tatsächlichen Motive und Methoden christlich firmierender Politik gewann er als zeitweiliger Sekretär des Bundeskanzlers Prälat Dr. Seipel unmittelbaren Einblick. Schließlich wandte er sich der Hochschullaufbahn zu, indem er sich 1934 an der Wiener Universität für Soziologie habilitierte. Die Nationalsozialisten entzogen ihm die Lehrberechtigung, schließlich wurde er aber 1946 ao. Professor und 1950 Ordinarius für Soziologie in Wien. In der Zweiten Republik war er abermals politisch tätig, vor allem als Leiter des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform. In dieser Zeit wiederholten sich manche seiner leidvollen Erfahrungen aus den zwanziger und dreißiger Jahren – mit dem Klerus wie mit der Nachfolgerin der ehemaligen Christlichsozialen, der Österreichischen Volkspartei. Mehr und mehr wurde es ihm nun zum Bedürfnis, sich von der Seele zu schreiben, was ihn seit Jahrzehnten in steigendem Maße bedrückt hatte, und in Auflehnung gegen die herrschende Atmosphäre schleichender intellektueller Unredlichkeit sich selbst und anderen rückhaltslos – und wenn es sein mußte: rücksichtslos – über die Problematik der katholischen Soziallehre Klarheit zu verschaffen. So entstand dieses Buch nicht nur als wissenschaftliche Untersuchung, sondern auch als ein von untergründiger Leidenschaft durchbebtes menschliches Dokument[3].

Wie hoch die Betroffenen die Tragweite und Durchschlagskraft der Knollschen Argumente einschätzten, geht wohl am deutlichsten aus der Tatsache hervor, daß man die Veröffentlichung des Werkes bereits gewissermaßen im Embryonalstadium verhindern wollte. Diese Vorgänge verdienen infolge ihres paradigmatischen Charakters wohl eine etwas ausführlichere Darstellung. Die erste Fassung dieses Buches bildete nämlich ein Aufsatz »Scholastisches Naturrecht in der Frage der Freiheit«, der in dem Hans Kelsen als Festschrift gewidmeten Heft der »Österreichischen Zeitschrift für Öffentliches Recht« (1961) erscheinen sollte. Zu seiner Überraschung erhielt aber Knoll sein Manuskript von der Redaktion mit folgendem, vom 29. Juni 1961 datierten Begleitschreiben zurück:

*Sehr geehrter Herr Kollege!*

*Ich muß Ihnen leider mitteilen, daß Ihr Aufsatz nicht in ein streng wissenschaftliches Archiv hineinpaßt, da er nicht in einem*

*ruhig-sachlichen, sondern auffallend polemischen Tone geschrieben ist und daher nicht als ein wissenschaftlicher Beitrag, sondern als eine Kampfschrift betrachtet werden muß. Dazu kommt, daß er auch Beleidigungen enthält, so daß ich mich durch die Veröffentlichung einer strafbaren Handlung mitschuldig machen würde.*

*Ich hoffe sehr, daß Sie nach ruhiger Überlegung meine Gründe würdigen und auch einsehen werden, daß die Veröffentlichung auch Ihnen Schaden bringen würde. Das Manuskript folgt in der Anlage zurück.*

*Ich verbleibe mit den besten Sommerwünschen*

*Ihr*

*gez. A. Verdross*

Nach Erhalt dieses Schreibens, das er in seinem Tagebuch als »ein Dokument allerersten Ranges« bezeichnete, gab Knoll das Manuskript mehreren Freunden, darunter auch dem Verfasser dieser Einleitung, zur Lektüre, ohne daß wir zunächst herausfinden konnten, worin die angeblich darin enthaltenen strafbaren Beleidigungen bestehen sollten[4]. Von seinen Freunden ermutigt, die Schrift an anderer Stelle zu veröffentlichen, entschloß sich Knoll ohne Rücksicht auf den ihm in Aussicht gestellten Schaden, sie zu einem Buch auszuarbeiten. Die Ausarbeitung erfolgte ziemlich rasch, was eine andere Eigenheit des Werkes erklärt, nämlich die manchmal skizzenhafte Knappheit des Textes, demgegenüber der umfangreiche, von wichtigem Belegmaterial geradezu berstende Anmerkungsapparat beinahe das Übergewicht gewinnt.

Als das Buch im Frühjahr 1962 erschien, löste es in Österreich geradezu einen Sturm der Entrüstung aus. Was den Gegnern an sachlichen Argumenten fehlte, wurde durch Verdächtigungen, Gehässigkeiten und Schikanen kompensiert. Knoll – so hieß es – betreibe unbewußt oder auch bewußt das Geschäft der Kommunisten[5], doch würden ihn die extremen Sozialisten »zum Kehricht werfen, wenn er ihnen die mit solchen Arbeiten zu liefernden Dienste einer Aufweichung des Katholizismus zugunsten eines nur scheinbar geläuterten Marxismus erbracht« habe[6]. An anderer Stelle erhob sich beinahe der Ruf nach dem Psychiater

und man ereiferte sich: »Was hier an Affekten hervorgeschoben wird, ist unglaublich . . . Billigste, primitivste Demagogie erschlägt den Verstand[7].« »Der Verfasser scheint gar kein Bewußtsein dafür zu haben, welche Ungeheuerlichkeit ein solcher seelsorglicher Opportunismus wäre, dessen er offenbar die Kirche für fähig hält[8].« Das kirchenamtliche »Wiener Diözesanblatt« urteilte abschließend über das Werk: »Es ist tief beklagenswert und kann nur heillos verwirrend wirken. Um des Verfassers selbst und um der irregeführten Leser willen möchte man dringend wünschen, das Buch wäre nie geschrieben worden[9].« Vereinzelt gab es allerdings auch von geistlicher Seite positivere Urteile, etwa wenn Univ.-Prof. Dr. Albert Auer OSB schrieb, er würde »den hohen wissenschaftlichen Stand der Problematik des vorliegenden Werks voll und ganz anerkennen«[10].

Es blieb aber nicht bei solchen Mißfallensäußerungen, die mitunter hart an die Grenze strafbarer Beleidigungen gingen. Der Autor, der schon vorher als Präsident des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform hatte zurücktreten müssen, wurde in kränkender Form von einer Diskussion über das Naturrechtsproblem ferngehalten, die im Anschluß an einen Vortrag seines Lehrers Hans Kelsen in Salzburg stattfand[11]. Türen verschlossen sich und Mienen erstarrten, wenn er sich näherte: »Der Angegriffene hatte plötzlich nirgends mehr die Gelegenheit, sich gegen offensichtliche Mißverständnisse zu wehren, weil man ihm nicht verzeiht, daß man dieses Buch nicht widerlegen kann[12].«

Tatsächlich reagierten die Gegner meist mit einer eigentümlichen Mischung von Empörung und Verlegenheit. So wurde eine Forumdiskussion zur Kritik an Knolls Thesen, die im Auditorium maximum der Wiener Universität stattfinden sollte, mit fragwürdigen Begründungen verschleppt und schließlich »vergessen«. Erwähnenswert ist auch ein kleines Erlebnis, das mir Knoll damals selbst berichtete. Als er in einem Vortrag seine Naturrechtskritik entwickelt hatte, wurde er in der anschließenden Diskussion von einem Theologen scharf attackiert. Nach Schluß der Veranstaltung traf Knoll im dunklen Treppenhaus zufällig seinen Kontrahenten und dieser sagte ihm: »Herr Kollege, Sie haben vollkommen recht; aber ich mußte Sie angreifen, um nicht selbst Schwierigkeiten zu bekommen.«

Trotz solcher und ähnlicher kleiner Genugtuungen verletzten diese Vorgänge den gläubigen Katholiken und sensiblen Menschen zutiefst und es mag sein, daß sie zu seinem frühen Tode – er starb am Heiligen Abend 1963 – beigetragen haben.

Die Anfeindungen hörten selbst nach seinem Tode nicht völlig auf und in konservativ-klerikalen Kreisen blieb das Werk weiterhin verfemt. Ja, es geriet sogar in Gefahr, vom Büchermarkt zu verschwinden: obwohl seine erste Auflage rasch vergriffen war und es in seiner Sparte fast zu einer Art »Bestseller« wurde, konnte sich der Verlag zu keiner Neuauflage entschließen. Diese Haltung des Verlages, über deren Motive hier keine Vermutungen angestellt werden sollen, hat es notwendig gemacht, daß das Buch, welches nicht nur eine wichtige wissenschaftliche Untersuchung, sondern auch ein mindestens ebenso wichtiges Dokument österreichischen Schicksals ist, den Weg nach Deutschland antrat – zugleich den Weg eines nicht bloß regionalen Erfolges und den Weg ins Exil.

Heute – sechs Jahre nach seinem ersten Erscheinen – hat sich die geistige Szene wenigstens in Deutschland nicht unwesentlich gewandelt. Die politische Legende, nach welcher das kirchliche Naturrecht die einzig wahre metaphysische Garantie der Freiheit und Menschenwürde gegen den Totalitarismus darstellt, ist weithin unglaubwürdig geworden. Dazu hat vor allem die wissenschaftliche Aufhellung der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Dritten Reich beigetragen, welche damals noch in ihren Anfängen stak, und Hochhuths spektakuläres Theaterstück hat diese Fragwürdigkeiten einem breiteren Publikum bewußt gemacht[13]. Schließlich wurde – von dem Zusammenspiel der Kurie mit den Faschismen Mussolinis und Francos abgesehen – auch an eines der dunkelsten Kapitel des letzten Weltkrieges gerührt, nämlich an die Vorgänge im katholischen Ustascha-Staat Kroatien. Dort ereigneten sich mit Wissen und zumindest stillschweigender Billigung hoher und höchster kirchlicher Würdenträger Grausamkeiten gegen orthodoxe Mitchristen serbischer Nationalität, die alle Exzesse in nationalsozialistischen und stalinistischen Konzentrationslagern womöglich in den Schatten stellen. Deutsche Kommandostellen, nicht aber die berufenen Wahrer des scholastischen Naturrechts haben

dagegen Einspruch erhoben[14]. So ist heute das Tabu, welches die oben genannte Legende noch zu Beginn dieses Jahrzehntes schützend umgab, an vielen Stellen durchbrochen oder zusammengebrochen. Und es ist die historische Bedeutung der vorliegenden Arbeit, daß sie mit zu den ersten Werken gehört, welche diesen Durchbruch erzwungen haben.

Dennoch ist die Schrift keineswegs ganz so revolutionär und avantgardistisch, wie man auf Grund der erregten Reaktionen annehmen möchte, die sie im österreichischen Milieu ausgelöst hat. Ihre Zielsetzung ist zumindest teilweise auch eine apologetische. Zwar wird die Leerheit und praktisch unbeschränkte Manipulierbarkeit des scholastischen Naturrechts ebenso schonungslos bloßgestellt wie seine tatsächliche Manipulierung durch die Kleruskirche, aber zugleich wird diese Kirche gegen jeden moralischen Vorwurf verteidigt, der ihr daraus erwachsen könnte. Es handelt sich bei der Anpassung der naturrechtlichen Soziallehren an die jeweiligen politischen und ökonomischen Herrschaftsverhältnisse nicht um einen verachtungswürdigen Opportunismus, sondern um eine Voraussetzung für die Erfüllung des primär seelsorgerischen Auftrages des Klerus.

Auch trägt Knoll keine Bedenken, gewisse naturrechtliche Prinzipien wie »Jedem das Seine geben« oder »Keinem Unrecht tun« als normativ gehaltvolle Sätze anzuerkennen. Wie aber schon Hans Kelsen in zahlreichen Werken – vielleicht am klarsten in seiner Schrift »Was ist Gerechtigkeit?« (Wien 1953) – gezeigt hat, handelt es sich dabei um geradezu klassische Beispiele normativ gehaltloser Leerformeln, die mit jedem beliebigen moralisch-politischen Inhalt erfüllt werden können und im Laufe der Geschichte erfüllt wurden. Ähnliche Erkenntnisse bezüglich des Naturrechts waren übrigens sogar schon in Handbücher eingedrungen. So lesen wir im »Wörterbuch der Soziologie« (hrsg. v. W. Bernsdorf und F. Bülow, Stuttgart 1955) unter dem betreffenden Stichwort: »Der Einfluß naturrechtlicher Vorstellungen und Gedanken . . . auf Staat und Recht beruht auf dem Bemühen der um die Macht ringenden Gruppen und Klassen eines Gesellschaftsintegrates, ihr Streben nach Änderung oder Erhaltung einer bestehenden Ordnung durch ideologische Berufung auf das ›Naturrecht‹ zu legitimieren. Es

gibt kein politisches Regime und kaum einen materiellen Rechtssatz, deren Legitimität nicht mit diesen Argumenten angegriffen oder verteidigt wurde.« Was hier über das Naturrecht im allgemeinen ausgesagt wird, gilt sinngemäß auch für dessen spezifisch kirchlich-scholastische Ausprägung.

Schließlich vermißt man in dem Werk einige ungemein wichtige historische Dokumente, die mit aller Deutlichkeit zeigen, daß die demokratischen Freiheitsrechte von bürgerlichen und sozialistischen Reformern und Revolutionären gegen den geradezu erbitterten Widerstand der berufensten Interpreten des kirchlich-scholastischen Naturrechts durchgesetzt werden mußten. Da die Texte der betreffenden Enzykliken wenig bekannt und nicht ganz leicht zugänglich sind, sei es gestattet, sie hier als Ergänzung zu den von Knoll gebrachten Belegen etwas ausführlicher zu zitieren. So heißt es in dem Rundschreiben »Mirari vos« des Papstes Gregor XVI. vom 15. August 1832: »Aus der Quelle dieser verderblichen Gleichgültigkeit fließt jene törichte und irrige Meinung – oder noch besser jener Wahnsinn, es solle für jeden die Freiheit des Gewissens verkündet und erkämpft werden. Diesem seuchenartigen Irrtum bereitet den Weg jene übervolle und maßlose Freiheit der Meinungen, welche zum Schaden der kirchlichen und bürgerlichen Sache sich weitherum verbreitet . . . Welch schlimmeren Tod kann es für die ›Seele geben als die Freiheit des Irrtums?‹, so sagte Augustinus. Denn wenn der Zügel zerbrochen ist, mit dem die Menschen auf den Pfaden der Wahrheit gehalten werden, dann stürzt ihre ohnehin zum Bösen geneigte Natur rasend schnell in den Abgrund, und wir sehen wahrhaftig den Höllenpfuhl offen . . . Hierher gehört auch jene nie genug zu verurteilende und zu verabscheuende Freiheit des Buchhandels, die viele mit äußerst verbrecherischem Eifer fordern und fördern. Mit Schaudern stellen wir fest, Ehrwürdige Brüder, mit welchen Ungeheuern von Lehren oder besser Ungetümen und Irrtümern wir erdrückt werden, die überall verbreitet werden durch eine gewaltige Menge von Büchern, durch Broschüren und Schriften, an Gewicht zwar klein, aber übergroß an Bosheit, aus denen wir mit tränenden Augen den Fluch über die Erde gehen sehen.« So kommt die Pressefreiheit der Freiheit gleich, ungehindert Gift auszustreuen. Daraus er-

gibt sich, »wie ungeheuer verderbenbringend für das christliche Volk die Lehre jener ist, die eine Bücherzensur nicht nur als überaus drückend und lästig verwerfen, sondern in ihrer Bosheit so weit gehen, daß sie erklären, so etwas sei den Grundsätzen wahren Rechts zuwider«.

Im Ton etwas zurückhaltender, in der Sache ebenso unnachgiebig ist Pius IX. in seiner Enzyklika »Quanta cura« vom 8. Dezember 1864. Erneut wird die Freiheit des Gewissens als wahrhafte »Freiheit des Verderbens« gebrandmarkt und das Prinzip der Volkssouveränität verfällt der Verdammung. In der anschließenden »Zusammenfassung der hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit« (Syllabus) wird die Ansicht verteidigt, »daß die bürgerliche Religionsfreiheit sowie die volle, für alle gewährleistete Befugnis, frei und offen irgendwelche Meinungen kundzutun, leicht dazu führe, Geist und Sitte der Völker zu verderben«. In diesem Zusammenhang verwirft der Syllabus auch den Satz, der römische Papst könne und solle sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und der neuen Menschheitsbildung versöhnen und befreunden.

Mit der gleichen Kompromißlosigkeit wird die liberale Gedankenwelt durch Leo XIII. in der Enzyklika »Libertas praestantissimum« vom 20. Juni 1888 verurteilt. Noch vor achtzig Jahren hat der berufenste Wahrer des scholastischen Naturrechts den Gedanken der Volkssouveränität und das demokratische Mehrheitsprinzip ausdrücklich abgelehnt, da diese Ideen der natürlichen und sittlichen Ordnung widersprächen. Nicht weniger hart ist das Urteil über die Kultusfreiheit: »Ein gottloser Staat oder, was schließlich auch auf Gottesleugnung hinausläuft, ein Staat, der, wie man sagt, gegen alle Religionen gleichmäßig wohlwollend gesinnt ist und allen ohne Unterschied die gleichen Rechte zuerkennt, versündigt sich gegen die Gerechtigkeit wie gegen die gesunde Vernunft.« Demgemäß ist auch die Rede- und Pressefreiheit unzulässig. Ähnlich ist nach Ansicht dieses Rundschreibens das Problem der Lehrfreiheit zu lösen, welche die Kirche für sich in Anspruch nimmt, abweichenden Meinungen jedoch verweigert. Der Abschnitt über diese Fragen schließt mit folgender Zusammenfassung: »Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es niemals erlaubt ist, die Gedankenfreiheit, Pressefreiheit,

Lehrfreiheit sowie unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, als seien dies ebensoviele Rechte, welche die Natur dem Menschen verliehen habe. Hätte die Natur diese Rechte verliehen, so wäre es erlaubt, Gottes Oberherrlichkeit zu bestreiten, und der menschlichen Freiheit könnten durch kein Gesetz Schranken gezogen werden.« Allerdings hatten sich damals die genannten Freiheiten schon in solchem Maße durchgesetzt, daß sich die Enzyklika wenigstens zu ihrer Duldung unter bestimmten Bedingungen bereitfindet[15].

Diese Gedankengänge sind aber keineswegs mit dem vorigen Jahrhundert in die Vergangenheit zurückgesunken, sondern sie wirkten und wirken in Theorie und Praxis konfessionell-autoritärer Politik ungebrochen fort. Sie haben das ständische Regime in Österreich ebenso inspiriert wie die Zusammenarbeit der Kirche mit dem »Dritten Reich«, die ja auf der Basis des gemeinsamen Kampfes gegen Aufklärung, Liberalismus und Sozialismus beruhte. Beispielsweise hat sich der prominente Theologe Joseph Lortz in seinem Buch »Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus« ausdrücklich auf die Autoren der oben zitierten Enzykliken berufen. Er begrüßte die Hitlerbewegung als »eine große Kraft und Gestaltung des Lebens . . ., die das verkündet und weit in die Wirklichkeit des Lebens einführt, was im 19. Jahrhundert die Päpste Gregor XVI., Pius IX. und auch Leo XIII. unter dem überheblichen Hohngelächter der ganzen sogenannten gebildeten und fortschrittlichen, für die ›Kultur‹ kämpfenden Welt lehrten bzw. ablehnten: Die Überschätzung der Majorisierung und ihre Verwechslung mit der Autorität; die Forderung schrankenloser Presse- und Redefreiheit, kurz alle Auswüchse, die der individualistische Liberalismus mit dem Wesen der Freiheit verwechselte«[16]. Vorkämpfer der wesenhaften und wahren, von allen liberalen Auswüchsen und Perversionen gereinigten Freiheit waren für den Autor offenbar der Nationalsozialismus und sein Führer Adolf Hitler.

Wenn also Kritiker Knolls einwenden, »daß die katholische Naturrechtslehre . . . heute an erster Stelle unter allen steht, die für unveräußerliche und unentziehbare Menschenrechte eintreten, und daß sie diese Rechte auf die allein tragfähige Grundlage stellt, nämlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen«[17], so

wird man diese Behauptung (deren Wahrheit oder Falschheit hier nicht diskutiert werden soll) im Lichte der eben behandelten und zahlreicher ähnlicher Dokumente ganz im Sinne Knolls als »eine Angleichung des an sich sozialkonstruktiv leeren Naturrechts an den freiheitlichen Westen«[18] betrachten müssen – als eine erst in allerjüngster Zeit erfolgte Anpassung.

Aber auch sonst war es den Gegnern nicht möglich, die in der vorliegenden Schrift entwickelte Kritik am scholastischen Naturrecht an entscheidenden Punkten zu widerlegen, vor allem nicht die Zentralthese von dessen Leerheit und beliebiger Manipulierbarkeit. Häufig genug haben die Verteidiger des Naturrechts sogar ungewollt die Richtigkeit dieser Kritik bestätigt, indem sie sich von einer Leerformel auf eine andere, ebenso nichtssagende Formulierung zurückzogen. Beispielsweise wurde zur Entschärfung der Hinweise auf das Verhalten der berufenen Naturrechtsinterpreten im Österreich der Jahre 1914, 1918, 1934 und 1938 angeführt, gemäß scholastisch naturrechtsgebundenem Staatsrecht gelte der Satz: »Insoferne die Regierung eines Landes nicht a limine unsittlich ist, hat die Kirche keinerlei Recht, sich in die politischen Verhältnisse einzudrängen, sie muß rechtlich den Dingen ihren Lauf lassen[19].« Die Kriterien dafür, wann eine Regierung »a limine unsittlich« ist, lassen sich natürlich so formulieren, daß die Kirche sich dadurch zu keiner ihr politisch unerwünschten Stellungnahme gezwungen sieht. Im übrigen hat es sich bei den betreffenden oberhirtlichen Erklärungen – wie aus den im Text (S. 51 ff.) zitierten Passagen eindeutig hervorgeht – um weit mehr gehandelt als bloß um die rein juristische Anerkennung der jeweiligen Regierungen.

Mitunter hat man Knoll auch vorgehalten, er habe die Notwendigkeit der Auslegung und Entwicklung des Naturrechts in der jeweiligen Situation nicht beachtet oder sei der sozialen Zeit- und Umweltbedingtheit der scholastischen Naturrechtsinterpretation nicht gerecht geworden. Nun tritt aber das Naturrecht mit dem emphatischen Anspruch auf, jene ewigen und unwandelbaren Prinzipien von Sittlichkeit und Recht zu verkörpern, ohne welche die Menschheit im Abgrund des Nihilismus versinken müßte, zu dessen modernsten und gefährlichsten Formen der soziologistische Relativismus gehöre. Unter diesem Gesichts-

punkt bedeutet jedoch die Berufung auf die soziale Zeit- und Umweltbedingtheit der Naturrechtsauslegung nichts anderes, als daß eben jener verderbliche Relativismus gewissermaßen durch die Hintertür wieder eingelassen wird. »Wenn man nämlich den ›Relativismus‹ aus den allgemeinen Gesetzen verbannt, schlüpft er leicht als Interpretation dieser Gesetze wieder hinein«[20], und zwar um so mehr, je größeren Spielraum man der Interpretation zuerkennt. Ja noch mehr: Wenn die Verteidiger des Naturrechts gegen dessen Kritiker die soziale Wandelbarkeit der Naturrechtsauslegung ins Treffen führen, so suchen sie genau bei jenem Relativismus Zuflucht, dessen Überwindung sie als den Sinn des Naturrechts betrachten.

Nicht besser begründet ist der Einwand, Knoll habe den sich in der Geschichte des Naturrechtsdenkens vollziehenden »Fortschritt der Erkenntnis vom Unvollkommenen zum Vollkommenen« ignoriert, er habe die Tatsache nicht beachtet, »daß es . . . ein Naturrecht gibt, ein mit der Entwicklung des sittlich-rechtlichen Bewußtseins wirksam werdendes Wissen um grundlegende Rechtssätze und natürliche Rechte«[21]. Nun bildet die Geschichte der Menschheit und auch diejenige der Naturrechtslehren keine »entelechiale« Entwicklung, vergleichbar derjenigen der Organismen, bei welcher das Lebewesen im Regelfalle vom »unvollkommenen« Keim bis zum ausgereiften und funktionstüchtigen, »vollkommenen« Exemplar seiner Art heranwächst. Aber die Geschichte des Naturrechts weist auch nichts auf, was dem Fortschritt der Erkenntnis in den Wissenschaften vergleichbar wäre. Dieser beruht vor allem auf der Gewinnung immer reicheren Materials und der Entwicklung immer präziserer Kontrollmethoden, der Ausscheidung falsifizierter Hypothesen und gehaltloser Scheinaussagen sowie der Konstruktion immer umfassenderer und strenger geprüfter Theorien; er ermöglicht den Aufbau ständig leistungsfähigerer Mittelanordnungen zur Erreichung der verschiedensten Zwecke, am auffälligsten wohl in Technik und Medizin. Wenn wir dagegen die Formulierungen und Anwendungen des Naturrechts historisch betrachten, so ist von einem Fortschritt dieser Art keine Spur. Vielmehr wird eine Gruppe von pseudo-normativen Leerformeln[22] ganz nach Bedarf mit den verschiedensten moralisch-politischen Gehalten erfüllt oder

sogar leer gelassen, je nachdem dies in der jeweiligen Situation zweckmäßig oder opportun erscheint. Dabei gibt es keine fortschreitende Entwicklung, sondern die verschiedenen Verwendungen wechseln in bunter Folge entsprechend dem Wandel der politischen Gegebenheiten ab, was ja gerade im Österreich der letzten fünfzig Jahre besonders deutlich zu erkennen war. So läuft das Argument vom Fortschritt oder der Entwicklung des Naturrechtsbewußtseins im wesentlichen darauf hinaus, die jeweils erwünschte und daher gegenwärtige Verwendung der Naturrechtsformeln als die vollste und reifste, fortgeschrittenste und höchstentwickelte Ausgestaltung jenes Bewußtseins zu preisen und anzupreisen. Dies kann natürlich in der politischen Wirklichkeit die Rechtfertigung einer Monarchie von Gottes Gnaden oder einer demokratischen Republik bedeuten, aber ebensogut auch diejenige eines konfessionell-autoritären oder totalitären Systems. Heute entspricht jene fortgeschrittenste Form der Naturrechtserkenntnis in großen Zügen der Demokratie westlicher Prägung, aber wenn es sich morgen als zweckmäßig erweisen sollte, würde sie selbstverständlich einer »formierten Gesellschaft« oder einer sonstigen neo-autoritären Ordnung entsprechen.

In ähnlicher Weise wird nicht selten ein Argument verwendet, das man als die »Mißbrauch-Klausel« bezeichnen könnte. Es wird nämlich oft behauptet, die proteusartige Wandelbarkeit des Naturrechts sei durch den Mißbrauch der naturrechtlichen Argumente oder Scheinargumente zu erklären. Dabei werden aber in der Regel keine Kriterien dafür angegeben, was unter »Mißbrauch« verstanden werden soll. In diesem Falle wird der Ausdruck – ohne daß der Sprecher dies sich selbst und seinem Publikum klar macht – einfach zur Bezeichnung und Abwertung jedes jeweils unerwünschten Gebrauches der Naturrechtsargumente verwendet. So kann natürlich jeder die Inanspruchnahme des Naturrechts durch den jeweiligen politischen Gegner als »mißbräuchlich« bekämpfen, aber es ist auch möglich, daß Gruppen oder Institutionen sich auf diese Weise von eigenen älteren Naturrechtsinterpretationen distanzieren. Daher läuft die Benützung dieser Klausel meist darauf hinaus, daß man den jeweils erwünschten und daher gegenwärtigen Gebrauch der Na-

turrechtsformeln für deren einzig legitime Verwendung erklärt, sich aber dabei stillschweigend vorbehält, diese Verwendung als »mißbräuchlich« zu desavouieren, wann immer dies in Zukunft zweckmäßig oder opportun erscheinen sollte.

Die so verwendete »Mißbrauch-Klausel« ist also – genau wie die Berufung auf eine angebliche »Entwicklung der Naturrechtsidee« und auf die »soziale Zeit- und Umweltbedingtheit der Interpretation des Naturrechts« oder das Offenlassen der Definition einer »a limine unsittlichen Regierung« – eines der zahlreichen Instrumente, mit deren Hilfe die völlig freie Manipulierbarkeit der »Naturrechtsprinzipien« gewährleistet, zugleich aber der Eindruck erweckt werden soll, als besäßen jene Prinzipien einen bestimmbaren und überdies absolut gültigen Normgehalt. In noch verläßlicherer Weise ist dieser Effekt allerdings zu erzielen, wenn die interessierten Mächte es gar nicht so weit kommen lassen, daß jenes Instrumentarium eingesetzt werden muß, sondern durch geeignete vorbeugende Maßnahmen die Verbreitung des Wissens um die tatsächliche Geschichte des Naturrechts unterbinden können. Für das letztere Verfahren bildet das Schicksal des vorliegenden Buches ein höchst aufschlußreiches Beispiel.

Damit haben wir den politischen Kern unserer Problematik erreicht, nämlich die Funktion des scholastischen Naturrechts im Dienste der zur »Kirchenräson« versachlichten hierokratischen Interessen[23]. Für die institutionelle Selbstbehauptung der Kirche ist ihr Anspruch grundlegend, im göttlichen Auftrag Wahrerin der ewigen und absoluten, in der »Natur« als göttlicher Schöpfung verankerten sittlichen Ordnung zu sein. »Sie versteht sich als gesandt, Zeugnis für die Wahrheit zu geben, sei es gelegen oder ungelegen, und sie nimmt aus eben dieser Sendung ein Hüter- und Wächteramt in Anspruch, eine Verantwortung für die Ordnungen der Welt und die Grundsätze menschlicher Moral[24].« Kraft dieses Auftrages verlangt die Kirche in moralisch-politischen Fragen für sich und ihr Wort nicht nur Gehör, sondern Anerkennung als Autorität.

Gerade gegen diesen Angelpunkt kirchlichen Selbstverständnisses und kirchlicher Selbstbehauptung richtet sich die moderne Kritik am scholastischen Naturrecht. Sie zeigt als logische Ana-

lyse, daß den naturrechtlichen Gedankengebilden jeder eigene Normgehalt fehlt und daß sie daher mit jedem beliebigen moralisch-politischen Inhalt erfüllt werden können, und sie zeigt als historisch-soziologische Forschung, daß jene Gebilde einen Restbestand mythisch-archaischer Weltauffassung darstellen und daß sie infolge ihrer Leerheit im Laufe der Geschichte zur Rechtfertigung oder Bekämpfung jeder nur möglichen – bestehenden oder erwünschten – Sozialordnung verwendet wurden. Daraus ergeben sich für den gegenständlichen Fall sehr weitgehende Konsequenzen. Das scholastische Naturrecht erweist sich nicht als Inbegriff ewiger und absoluter ethisch-politischer Normen, sondern als frei verfügbarer Apparat von Leerformeln, den die kirchlichen Amtsträger in jedem von ihnen gewollten Sinne manipulieren können. Wie diese Manipulation erfolgt ist und heute noch erfolgt, hat Knoll in dieser und in anderen Schriften anhand reichen und kaum zu entkräftenden historischen Beweismaterials gezeigt.

Mit der mangelnden theoretischen Begründung des scholastischen Naturrechts geht seine mangelnde praktische Beglaubigung Hand in Hand. Dieser letztere Umstand ist vielleicht noch einschneidender, denn hier wird nicht nur objektive Wahrheit, sondern auch subjektive Wahrhaftigkeit in Frage gestellt. Wenn die Kirche als Institution für sich als Wahrerin der ewigen sittlichen Ordnung Respekt und Autorität fordert, so kann sie den eigenen Glauben an die Berechtigung dieses Anspruches nur bezeugen, indem sie zumal in kritischen Situationen offen und rückhaltslos für das eintritt, was sie als den Inhalt jener Sittenordnung betrachtet. Erwägungen der Opportunität oder sonstigen »Weltklugheit« – so berücksichtigenswert sie in anderer Hinsicht sein mögen – müßten in solchen Fällen zurücktreten. Nun hat die Geschichte, besonders diejenige unseres Jahrhunderts, der Kirche überreich Gelegenheit zu einem solchen Auftreten geboten. Was aber bei diesen Gelegenheiten (man könnte sie auch Testsituationen nennen) jeweils tatsächlich geschehen ist, kann wohl kaum im oben umschriebenen Sinne als praktische Beglaubigung jenes kirchlichen Anspruches gelten.

Wenn wir also immer wieder aufgefordert werden, in sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen das Wort der Kirche

zu hören und das Gespräch mit der Kirche zu suchen, so dürfen wir diese Aufforderungen mit Reserve zur Kenntnis nehmen. Gewiß kann man von den katholischen Fachgelehrten, die sich mit diesen Problemen beschäftigen oder sogar bei der Abfassung von Enzykliken mitwirken, manche wichtige Tatsachenerkenntnis und manchen praktikablen Rat erwarten, doch dies kann man von anderen Fachleuten auch. Gewiß vermag der Priester mitunter wertvollen Beistand in seelischer Not und menschlichen Konflikten zu bieten, doch dies vermag auch der Psychotherapeut. Aber das »Wort der Kirche« im emphatischen Sinne, das autoritative Wort der berufenen Wahrerin der »ewigen sittlichen Natur- und Schöpfungsordnung« werden wir nicht hören können, weil es dieses Wort *nicht gibt.*

Ernst Topitsch

# Vorwort

Schon am Gymnasium war mir die soziale Frage ein Begriff und Erlebnis. Die ersten Impulse kamen von Bebel und Marx. Ihr antireligiöser Affekt jedoch verdroß mich, wie der antirevolutionäre in den christlich-sozialen und kirchlichen Kreisen. Die »bürgerlichen« Programme dieser, die Rundschreiben jener, vielfach ein »si, no, ma«, ein Bild ohne Tun, hätten mich niemals packen und erschüttern können. Erst Anton Orel, seine christliche, an Vogelsang orientierte Jungarbeiterbewegung, in die ich 1919 eintrat, ließ mich begreifen, daß ein bewußter Katholik revolutionär sein könne, ja sein müsse. Mit der heute zu einem geflügelten Wort gewordenen Parole »Rechts stehn und links denken!« umschrieb 1927 mein Freund Ernst Karl Winter diese Haltung. Sie beherrscht auch die vorliegende Schrift. Dazu einige Vorbemerkungen:

1. Die Kirche wird in dieser Untersuchung mit Hierarchie und Klerus gleichgesetzt. Das will freilich nur eine Arbeitshypothese sein. Denn Kirche ist mehr. Kirche ist corpus Christi mysticum. Sie umfaßt Klerus und Laien; sie umfaßt schließlich alle Menschen, die guten Willens sind. Dieser Allkirchenbegriff ist jedoch für eine soziologische Untersuchung unbrauchbar. Kirchliche Entscheidungen fällt nur die Kirche als Hierarchie. Soziale Rundschreiben zeichnen Päpste, soziale Kundgebungen in den Diözesen Bischöfe. Niemals »Laien«.

2. Das scholastische Naturrecht wird hier keineswegs in seinem Quellgrund verschüttet. Sind ja der Kern des Naturrechts die obersten Sittengebote, auf die vor vier Jahrzehnten schon meine Lehrer und späteren Freunde Adolf Merkl und Alfred Verdroß aufmerksam machten. Diese Gebote sind die notwendige »Luft« für uns, für unsere Jura und Socialia, in der man leben muß, von der man aber – nicht leben kann. Wie der Satz des Widerspruches und das Einmaleins sind diese Sittengebote absolute Voraussetzungen unserer Gespräche und Geschäfte. Aber sie erzeugen oder ersetzen das Sachgefüge dieser nicht. So produziert das scholastische Naturrecht in seinen Obersätzen

– was ausführlich gezeigt werden wird – weder ein konkretes noch ein konstruktives Sozialmodell. Inhalt ist immer eine positive Ordnung, was mein Lehrer Kelsen aufwies, in der *»jedem das Seine«* gegeben wird, so auch – nach Thomas von Aquin – *»dem Herrn sein Sklave«*, wodurch sich freilich jede Sozialreform im Sinne der Befreiung erübrigt.

3. Das scholastische Naturrecht ist ein Instrument der katholischen Kirche, um ihre notwendige Passivität in der sozialen Frage – hier gemeint: in der Frage der Freiheit von einem Gewalten- und Getreidemonopol einer herrschenden Klasse – auch rational artikulieren zu können. Da nun die katholische Kirche, grundsätzlich Heilsanstalt der Seele, Haus der Gesinnungsreform, kein soziales oder politisches Freiheitsideal erzeugt, erzeugt ein solches auch *nicht* das scholastische Naturrecht, als Magd der Kirche. Für beide ist die *soziale und die politische Freiheit ein wesenloser Begriff.*

4. Die Kirchliche Soziallehre steht ausschließlich im Dienste der Seelsorge. Sie ist deswegen eine prinzipiell unvollkommene Lehre. Als Seelsorgelehre steht sie aber auch im Dienste des Klerus, nicht zuletzt seines (kirchen-)politischen *und* ökonomischen Interesses, wodurch die kirchliche Soziallehre, besonders ihre Staats- und Eigentumslehre, mitbestimmt wird und vieles, was als ewige Sozialidee der Kirche gilt, in Wahrheit ein politisches oder ökonomisches Engagement der Kirche ist. Aber diese Unvollkommenheit der kirchlichen Soziallehre ist zufällig, nicht notwendig. Hier gilt: Ecclesia semper reformanda. Notwendig aber ist die kirchliche Soziallehre unvollkommen, da ihr Mittelpunkt nicht die soziale und politische Freiheit ist und es auch nicht sein kann, sondern nur der gute Wille eines jeden auf dem Boden der gegebenen Ordnung. Um und Auf dieser Lehre ist der petrinische, vordringlich der paulinische Appell: »Herren, seid gute Herren; Sklaven aber, seid gute Sklaven!« Der Kirche ist es daher nicht, wie Augustinus lehrt – worauf mich Ignaz Seipel erstmalig verwies –, aus Sklaven »Freie« zu machen, sondern aus »schlechten« Sklaven – »gute« Sklaven! Ebenso aus »schlechten« Herren – »gute« Herren! *Das ist die Grundsuppe der »kirchlichen Soziallehre«!* Als christliche Soziallehre im Dienste der Seelsorge erfordert diese daher eine fortlaufende wie

energische Ergänzung: *eine christliche Soziallehre im Dienste der Freiheit.* Vorliegende Untersuchung ist hiezu ein Beitrag.

Wien, am 15. März 1962

August M. Knoll

Naturrecht ist nicht *der* Grund, sondern nur ein Gegenstand der Soziologie. Freilich nicht in seinen obersten Rechtsgeboten, »Jedem das Seine zu geben« und »Keinem Unrecht zu tun«. In diesen Forderungssätzen ist das Naturrecht – das in diesem Falle besser »Sittengesetz« oder »sittliche Vernunft« heißen sollte – soziologisch nicht bedingt. Hier steht das »Naturrecht« über der Gesellschaft und ist für diese genauso wichtig wie die gleichfalls übergesellschaftlichen Lehrsätze der formalen Logik. Nur ein fanatischer Soziologist wie Emile Durkheim, der selbst den Satz des Widerspruches als soziologisch bedingt ansieht, kann eine soziologische Bedingtheit auch dieser Rechtsgebote – einschließlich der Grundlagen des Zwölftafelgesetzes – behaupten.

Soziologie überschreitet daher ihre Aufgabe, wollte sie der Versuch sein, Geistgebilde, wie Religion, Sitte, Recht usw., zu soziologisieren, das heißt: ausschließlich gesellschaftlich verstehen zu wollen. Das ist ein Mißbrauch der Soziologie, eine monistische Spekulation à la baisse, die zu keiner Erhellung, sondern zu einer Verkürzung aller geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Probleme führt[1]. Jedenfalls ist in dieser Untersuchung, um allen Mißverständnisssen vorzubeugen, das Religiös-Sittliche ein unantastbares Apriori, keine Auslage, sondern eine Anlage des Menschen.

Soziologisch bedingt aber sind fraglos die von diesen beiden Rechtsgeboten – »Jedem das Seine zu geben!« und »Keinem Unrecht zu tun!« – abgeleiteten Begriffe des »Naturrechts« in die Praxis hinein. In diesem Falle ist es daher sinnlos, »Naturrecht« ohne jene Organisation zu betrachten, die es je trägt und ausdeutet. Denn das »abgeleitete Naturrecht« drückt bereits Wollen aus und muß vom Wollenden her verstanden werden. Das allerdings übersehen die Naturrechtler. In ihren Lehrbüchern verdecken sie die soziologische Hintergründigkeit ihres »Naturrechtes«. Die Naturrechtler tun so, als ob ihre Denkoperationen unabhängig von jenen Ideen und Interessen, denen sie dienen,

vor sich gegangen wären. Das Gegenteil – was es aufzuzeigen gilt – trifft zu: In der Anwendung spiegelt das scholastische Naturrecht genauso das pastorale Interesse der Kirche wider wie zum Beispiel das individualistische Naturrecht das ökonomische des Bürgertums. *Das ist der Grund, warum für das scholastische Naturrecht die Freiheit ein inhaltsleerer, für das individualistische Naturrecht jedoch ein inhaltserfüllter und wertvoller Begriff ist.*

Das pastorale Interesse der Kirche erzeugt keine Freiheit im Sinne von Politik und Wirtschaft. Freiheit ist in der Wissenschaft der Kirche, in der Theologie, nur eine »innere« Bewegung. Es ist die »Freigelassenheit der Kinder Gottes« im paulinischen Sinn[2]. Das ist nicht nur Freiheit vom Fallgesetz blinder Leidenschaft. Vor allem ist im paulinischen Sinn frei jeder, der die Hände faltet zu Gott – *auch wenn diese Hände gefesselt sind.* Um diese Freiheit weiß jeder, der unschuldig in den »totalitären« Kerkern lag. Der theologische Freiheitsbegriff wurde hier Wirklichkeit und Erlebnis und ein Wissen darum: Frei ist der um der Gerechtigkeit willen Verfolgte und Gefangene, unfrei der Verfolger und Peiniger eines Gerechten. *Dieses Paradoxon: innerlich frei und dennoch äußerlich gefangen sein zu können, ist das evangelische Gesetz der Freiheit, der Inhalt der Frohbotschaft des Mannes von Nazareth.*

In diesem Gesetz liegt auch der Schlüssel zum Verständnis der Lehre und Haltung der katholischen Kirche in der sozialen und politischen Frage, das Um und Auf ihrer sozialen Rundschreiben bis zum heutigen Tag. Es ist der paulinische Imperativ: »Herren, seid gute Herren! Sklaven aber, seid gute Sklaven; gehorchet euren leiblichen Herrn mit Furcht und Zittern[3]!« Damit war die soziale Ausgangsstellung der Kirche manifest. Augustinus kommentierte diese als erster in seiner Aufforderung an die »Reichen«, der Kirche dafür dankbar zu sein, daß sie nicht aus Sklaven »Freie«, sondern aus »schlechten« Sklaven »gute« Sklaven macht[4]! Das bestätigt auch die Kirchengeschichte als Sozialgeschichte: Die Kirche ist ein »Paulus«, der die Sklaven ermahnt; sie ist aber kein »Spartakus«, der die Sklaven befreit[5].

Die Kirche hat eben als religiöse Heilsanstalt zur Aufgabe »Seelsorge«, die Verkündung des Wortes, die geistliche und leibliche Barmherzigkeit, und nur dies, und sie stellt sich zu diesem Zweck auf den Boden jeder Ordnung, und ihre Einstellung dazu ist notgedrungen opportunistisch, nicht revolutionär. Sie ist Schutz- und Wandschirm jeder Ordnung. Anpassung, nicht Sturz,

ist ihre Methode. Strukturell ist die Kirche im *außer-religiösen* Bereich ecclesia accomodatitia, wie auch ihre Sozialtheologie, »kirchliche Soziallehre« genannt, theologia accomodatitia grundsätzlich ist. Sie entwickelte daher niemals ein konstruktives Sozialprogramm. *»Eine alleinseligmachende Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung« kennt die Kirche nicht,* betont der führende Jesuiten-Soziologe Oswald von Nell-Breuning[6]! Die Kirche steckt nur das Feld ab, worauf ohne religiöse und sittliche Gefahr gebaut werden kann, sollten – nach Ps. 127 (128) – »die Bauleute nicht vergebens bauen«. Aber positive Normen für das Bauen gibt die Kirche nicht[7]. Ihr Grundsatz in der Philosophie »Revelatio est norma Philosophiae negativa[8]«, daß nämlich die Offenbarung nur eine negative Norm der Philosophie sei, gilt auch für die Soziologie, für die Sozialpolitik und Sozialreform. Mit ihren Sätzen und Vorsätzen wird sich die Kirche – im Sinne von Kardinal Franz Ehrle SJ[9] gesprochen – nur insofern beschäftigen, als es die Reinerhaltung und der Schutz der ihrer Obhut anvertrauten Glaubens- und Sittenlehren erheischt. Und wo die Kirche ihrer Sendung entsprechend eingreift, da tut sie es nicht zur Förderung der sozialwissenschaftlichen Forschung, auch nicht zur Förderung von Sozialpolitik und Sozialreform, sondern im Interesse der Glaubens- und Sittenwahrheiten.

In der sozialen Frage, in der Frage einer Neuordnung von Gesellschaft und Wirtschaft, ist infolge davon die Kirche – *Passion*, gestreckte Händehaltung, Hinnahme der jeweiligen Macht und Gewalt! Die Kirche tritt aber entschieden in *Aktion*, wo ein Tyrann, ein Diktator, ein Tribun, ein Demokrat, ein Anarchist, ein Nihilist usw. Feuer ans Heiligtum legt. Hier leistet die Kirche – und ihre Märtyrer beweisen es – Widerstand bis in den Rachen eines apokalyptischen Tiers. Und die Kirche tritt – in thesi auf jeden Fall, in praxi oft nicht entschieden genug – in Aktion, wo ein König oder ein Untertan, ein Herr oder ein Sklave, ein Aristokrat oder ein Leibeigener, ein Bischof oder ein Laie, ein Gatte oder eine Gattin, ein Vater oder eine Mutter, ein Sohn oder eine Tochter, ein Jude oder ein Nicht-Jude, ein Weißer oder ein Neger, ein Unternehmer oder ein Arbeiter, ein Bürokrat oder ein Techniker, ein Sowjetkommissär oder ein Kol-

chosenbauer, ein Universitätsprofessor oder ein Student usw., je in ihren Beziehungsgeflechten die Treue zum Menschen, die Ehrfurcht vor dem Menschen schlechthin, himmelschreiend verletzten. Denn die Kirche ist von der Überzeugung getragen, beglaubigt von den Leiden und Lanzen der Geschichte, daß Gedankenreform, das heißt: Wissenschaft, Sozialwissenschaft, daß Zuständereform, das heißt: Politik, Sozialpolitik, der Fahrwind der schwärzesten Flotten zu werden vermögen, wenn nicht Gesinnungsreform im Sinne der evangelischen Nächsten- und Fernstenliebe vorgespannt wird. Hier erkennt die Kirche ihren sozialen Ort und Einsatz. Hauptsache aber immer ist: das Seelenheil. Alles andere ist Nebensache, Untersache. Auch die Freiheit, nämlich die politische, die soziale Freiheit.

Dazu kommt, daß dieser pastoralen Aufgabe der Kirche ein besonderer Stand in der Kirche entspricht: der »geistliche Stand«, das Bischofs- und Priestertum. Seine Einstellung zur »Welt« ist, um nach Paulus[10] allen alles sein zu können, notwendig eine indifferente, neutrale. Nicht ein Gestalten, vielmehr ein Lassen der Dinge, ein Verzicht darauf, wenn nicht immer faktisch, so doch prinzipiell, steht im Hintergrund der geistlichen Denk- und Lebensweise[11]. Der geistliche Stand ist auch deswegen ein ehe- und familienloser Stand. Er ist – soziologisch definiert! – ein zölibatärer Männerbund. Hier gewinnt der Mann ohne Weib Vorrang vor dem Gatten und Vater! *Wie jedes soziologische System von einer entsprechenden Anthropologie ausgeht, so die kirchliche Soziallehre vom priesterlichen Typus, der sich aufs Kreuz verpflichtet, sich opfert und beschneidet.* In dieser Hinsicht ist auch der geistliche Stand der Herrschafts- und Adelsstand der Kirche[12]. Er ist ihre »primäre« Form. Eine »sekundäre« Form ist hingegen das »Laientum[13]«. Das ist das Christ-Sein in der Welt, die Bejahung der Welt, die Kultur als Beruf. Folglich ist, da die Kirche diesen Beruf nicht hat, das Laientum in der Kirche Nicht-Mitglied der »maß«-gebenden Kirche, »non-pars ecclesiae«. Es ist das kirchenrechtlose »Kirchenvolk[14]«. Als Gegenstand oder Mittel der Seelsorge ist das Laientum nur ein Christ-Sein aus zweiter Hand, ein »Instrument in den Händen der Hierarchie«, wie Pius XII.[15] – in offenbarem Anschluß an die aristotelische Definition des Sklaven[16] – sagt!

Diese Doppelform christlicher Existenz konstituiert die Verfassung der katholischen Kirche. Sie beinhaltet keine egalitäre, keine demokratisch-freiheitliche, auch keine stände- oder klassenlose Ordnung, was das protestantische Ideal, auch das Ideal aller großen christlich-sozialen Utopien ist. *Vielmehr ist die Kirche eine Befehls- und Zwei-Stände-Gesellschaft.*

Eine Verzerrung davon – *eine Verzerrung, welche die kirchliche Soziallehre allerdings weitgehend mitbestimmt!* – geschieht aber in jenen beiden Fällen, wo erstens die Kirche, we-

sentlich eine Zwei-Stände-Gesellschaft, *auch* eine Zwei-Klassen-Gesellschaft, und der geistliche Stand, wesentlich ein Seelsorger-Stand, *auch* »Feudal«- und »Kapital«-Stand beziehungsweise -Klasse war oder ist, und wo zweitens die Kirche, wesentlich eine Befehls-Gesellschaft im ausschließlich religiös-sittlichen Betreff, Kirchenstaat war oder ist, und der geistliche Stand die »Laien«, mitinbegriffen die Fürsten und Staatsmänner, auch als seine quasi-politischen Untertanen – im Sinne des »Dictatus papae« Gregors VII. († 1083) – betrachtete[17] und immer noch zu betrachten versucht[18].

Und ebenso fragwürdig – *und ebenso bestimmend für die kirchliche Soziallehre*! – erscheint dann jene weitere Ein- und Unterteilung der beiden Stände der Christenheit, davon schon das alte Schrifttum über »die geistlichen und weltlichen Hierarchien[19]«, über »die Chöre des Himmels und der Erde[20]« usw. handelt. Besonders plump und einseitig ist dabei jene Feststellung und Bewertung: »Der Stand der Laien ist gut, der Kleriker besser, der Mönche am besten[21].« Oder jene Rangliste: »Petrus, Paulus, Apostel, Eremiten, Mönche, Bischöfe, Priester, Laien, Frauen[22].« Und noch heute lesen wir im Volkskommentar zur Liturgie der Priesterweihe: »Das Hohepriestertum Christi strömt in der Kirche auf alle Glieder strahlenförmig aus, freilich in verschiedener Stärke, im Vollglanz auf die Bischöfe, schwächer auf die Priester, noch schwächer auf die übrigen Rangordnungen, am schwächsten auf die Gläubigen[23]!«

Dennoch ist für den katholischen Christen der kirchliche Aufbau in zwei Ständen – ungeachtet ihrer Verzerrungen und Vereinseitigungen – ein Element seines Bekenntnisses, weil im Willen Jesu eindeutig grundgelegt. Das beweist Jesu Erwählung von Aposteln und Jüngern, die Schaffung eines besonderen Priestertums[24], wie seine Einsetzung der beiden Standes-Sakramente, der Priesterweihe und Ehe[25]. Das beweist nicht zuletzt die Kaisermünzen-Deutung Jesu: »Gebt Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist[26].« Hier gründet auch die Reichs- und Kirchentheorie des Christen in der Welt: Die Christenheit ist nicht, wie die zumeist hochmütigen, die Demut Christi widerlebenden Kurialisten meinen, ein Kreis mit einem geistlichen Mittelpunkt, sondern eine Ellipse mit zwei Brennpunkten, einem

geistlichen und einem weltlichen. *»Priester« und »Vater« ergeben erst den ganzen Christus. Kirche und Staat, geistlicher und weltlicher Stand, sind gleicher- und gleichwichtigerweise Organe des Reiches Gottes*[27]! In dieser Doppeltürmigkeit, in diesem Stände- und Methodendualismus, worin die Neuheit der Botschaft Jesu in politicis gegenüber dem alten Juden- und Heidentum besteht, entspringt und entfaltet sich jede echte Soziallehre aus christlichem Glauben.

Dagegen steht – wir wiederholen und ergänzen – der »Klerikalismus«, das kuriale, kirchenstaatliche Denken, das von den beiden Ständen der Christenheit zuerst und zumeist nur den geistlichen Stand sieht, nur die geistliche Rangordnung, wo dann notwendigerweise der Bischof ganz oben und der Laie – im Extremfall unnötigerweise auch die Frau – ganz unten rangiert, eine soziale Leiter, die innerkirchlich, wie angedeutet, am Platze ist, die aber nicht als eigentliche und einzige Aussage des Christlichen im sozialen Bereich gelten kann. Denn es gibt – wir wiederholen und ergänzen dies – neben der klerikalen Rangordnung auch eine »laikale«, eine christlich-weltzugewandte. Politisch anschaulich wurde sie erstmalig in der mit Kaiser Constantin, dem ersten mündigen »Laien«, beginnenden, von *Cathulf* vertretenen Hoftheologie um Karl den Großen[28]! In *dieser* Rangordnung stehen auf der ersten Stufe nicht die Bischöfe und Priester, sondern die »Väter« und »Mütter«, eben die sogenannten »Laien«, die aber in diesem Falle keine »Laien« mehr sind, sondern eigenständige Träger und Mehrer des christlichen Bewußtseins und Daseins in der Welt.

Von dieser souveränen Funktion und Hoheit des Christen in der Welt weiß allerdings das Kirchenrecht so gut wie nichts. Der »Laie« als »König« und »Fachmann« ist ein leerer Fleck im Kirchenrecht. Das ist kein Zufall. Denn nicht nur im Kirchenrecht, nicht nur in der daran geknüpften Kirchenpraxis, auch in einem überwiegenden Teil der kirchlichen Literatur, der Hagiographie und Predigt, erscheint die Kirche als Klerus-Kirche und der Klerus als *das* Leitbild christlichen Verhaltens, wobei einseitigerweise vorausgesetzt wird, daß das klerikale Leben die Fülle des christlichen sei und das Leben des Christen in der Welt nur eine Kümmerform davon.

Wozu aber diese Aussagen? Besonders über Klerus-Kirche und Klerikalismus? Das geschah, um *die prinzipielle Unvollkommenheit der kirchlichen Soziallehre infolge ihrer Gebundenheit an Kurie, Hierarchie und Klerus allein* und die Ergänzungsbedürftigkeit dieser Lehre durch christlich-weltliche Anliegen und Gesichtspunkte darzulegen. Mit anderen Worten: Es galt und gilt, und vielleicht dies zum ersten Male, die Tatsache herauszustellen, wie sehr der geistliche Stand, seine Rang- und Besitzordnung, sein Standesinteresse, dazu oft in verklerikalisierter, kirchenstaatlicher, kirchenmachtlicher und kirchenbesitzständischer Form, das Gefälle der soziologischen Grundbegriffe in der kirchlichen Soziallehre bestimmt! Obenan stehen: Pastoral, Zölibat, Männerbund, Verein usw.; und untenan: Welt-Stand und -Beruf, Vatertum und Volk, Ehe und Familie, das Haus, die Frau usw. Und immer groß geschrieben wird in der kirchlichen Soziallehre, die in ihrer Tiefenschichte Kirchenrechtslehre ist, der Gehorsam, das Gesetz, jedoch klein, ganz klein – die Freiheit. Auch wird praktisch – gegen den Geist Jesu – der Gehorsam über die Liebe gestellt[29]. Nun ist diese Kategorientafel eine zwar sehr verschwiegene, trotzdem aber eine um so lebendigere Voraussetzung der scholastisch-naturrechtlichen Ableitungen und Bewertungen.

## Das scholastische Naturrecht als Überbau der Kirche

Das pastorale Interesse und Personal der Kirche instrumentiert das scholastische Naturrecht. Sein Wesen ist, sofern es seine obersten, aber formalen Rechtsgebote überschreitet und konkret wird, zunächst ein positives Recht oder Anliegen der Kirche, ein Reflex der kirchlichen Existenz und Situation, eine *reductio ad fidem et finem ecclesiae,* eine Zurückführung zum Glauben und Zweck der Kirche. »Naturrecht« ist diesfalls, was der Kirche nützt oder ihr nicht schadet, was ihrer Sendung entspricht oder ihr nicht widerspricht. Beziehungsweise: Naturrechtlich gültig sind alle mit dem Sinn- und Sozialgehalt der Kirche korrespondierenden Forderungen und Einrichtungen der Gesellschaft außerhalb der Kirche, weil sie ja innerhalb der Kirche – gottgewollt sind oder den jeweiligen Interessen der Kirche als einer göttlichen Stiftung entsprechen. Es ist dieser Prozeß der Verwandlung von Kirchenrecht und Kirchenverfassungsrecht in »Naturrecht« einer der wichtigsten, bisher unentdeckt gebliebenen Wege der konkreten Naturrechtsschöpfung.

Den Inhalt des scholastischen Naturrechts erzeugt und sondert dann das pastorale Interesse und Personal der Kirche insofern, als sie – eben aus dem Grunde der Seelsorge und unter Wahrung der dazu verkündeten Glaubens- und Sittenwahrheiten – jede faktische Ordnung, ob Monarchie oder Republik, ob Autokratie oder Demokratie, ob Stände- oder Klassengesellschaft, ob Feudal- oder Kapitalordnung, anerkennen muß. Es gibt in diesem Bereich keine kirchliche »Aktion«. Die Kirche ist hier notwendig passiv. Akkomodation, wie gesagt, ist ihre Haltung.

Ganz dem entspricht das scholastische »Naturrecht«! Es hat als Instrument der Kirche diesfalls die Funktion, die passive und akkomodative Haltung der Kirche und ihrer Lehre in allen sozialen und politischen Fragen rational zu artikulieren. Damit wird das scholastische Naturrecht ein jus accomodatitium! Es schmiegt sich um sämtliche Sozialsysteme und -modelle der Geschichte. Beziehungsweise: Das scholastische Naturrecht, seine Allengefälligkeit hat potentiell jeden Inhalt! Es wird – mit

Kelsen gesprochen – je ein Zustand sozialer Wirklichkeit abgebildet und derselbe als ein Gesolltsein erklärt, verklärt[30]. Freilich, wiederholt sei es, *nicht* ohne Bedingung. So beurteilt das scholastische Naturrecht zuerst und zumeist ohne methodische Distinktion die sozialen Gebilde mit den obersten Normen der Moral- und Pastoraltheologie, wodurch es in seiner Quintessenz nur eine Wiederholung der Moral- und Pastoraltheologie ist. Diesfalls ist Inhalt des scholastischen Naturrechts auch kein Sozialprogramm, sondern ein moralisches Minimalprogramm, die Verhütung von Exzessen in je einem sozialen Geviert. Erst dann ist Inhalt dieses Naturrechts je *das* Sozialsystem und -modell, dem es appliziert wird. Hier offenbart sich auch der klassische Charakter des scholastischen Naturrechts. Wie die Kirche in der sozialen Frage, ist auch ihr Naturrecht, das scholastische Naturrecht, eine Gewalten erleidende Lehre! Auf diesem Hintergrund werden auch die obersten Rechtsgebote, voran das »Suum cuique«, scholastisch-naturrechtlich konkret. Das zeigt Thomas von Aquin. Er zeigt es gerade am Beispiel der Sklaverei.

Als nämlich Thomas von Aquin das »Seine eines jeden« naturrechtlich als das definierte, »was demselben zugeordnet ist«, erläuterte er das »Seine« mit der Definition des »Sklaven«, der »des Herrn« und als Unfreier »nicht Beweggrund seiner selbst« ist[31]! Mit anderen Worten: Das »Naturrecht«, das »Jedem das Seine« gibt, gibt eben dem Herrn »seinen« Sklaven und jedem je »sein« Eigentum und je »sein« Einkommen, und ist sohin inhaltlich – ein positives Rechtsverhältnis. Und die eigentliche Frage, die soziale Reform, wofür das Naturrecht zuständig gesprochen wird, bleibt völlig ungelöst. Gerade diese Thomas-Stelle, die von den Naturrechtlern geflissentlich übersehen wird, gleichwohl sie endlich einmal das »Suum alicuius« nicht nur in voce, sondern in re, historisch-soziologisch definiert, ist meines Erachtens die wichtigste in der Frage des Naturrechts. Es ist daher völlig falsch, wenn scholastische Naturrechtler, wie Johannes Messner, erklären, »die naturrechtlichen Prinzipien seien zwar allgemeine Prinzipien, jedoch nicht leere Begriffshülsen, sondern keimkräftige Lebensprinzipien mit Bestimmung und Tendenz zur Formung der sozialen Existenz des Menschen«, und

als Beweis dafür geltend gemacht wird, daß das Naturrecht als »eine der gewaltigsten Kräfte im Leben der Völker« letztlich »das Sklavereisystem und das Feudalsystem« usw. »zu Fall« gebracht und »dem kapitalistischen System tiefgehende Veränderungen aufgenötigt« hätte[32]. Das glatte Gegenteil ist wahr!

## Kirche und Naturrecht in der Frage der Sklaverei und der kolonialen Zwangsarbeit

Die passive Haltung der Kirche in der Frage der Freiheit spiegelt das scholastische Naturrecht in seiner Stellungnahme erstens zur Sklaverei. Festgestellt wird zunächst: *Sklaverei ist gottrechtens.* Als Beleg gilt das Alte Testament. Gewiß erscheint Gott – nach Ex 20, 1 f – als »Führer aus dem Haus der Sklaverei«. Aber nur für die Juden. Entscheidend aber ist Lev 25, 44 bis 46 mit der Empfehlung an die Juden: »Nehmt Sklaven aus den Heiden und behaltet sie für immer!« Ferner gilt als Beleg dafür, daß Sklaverei gottrechtens ist, das Neue Testament. Gewiß erscheint auch hier – aber nur an einer einzigen Stelle, nämlich bei I Cor 7, 21 – die Freiheit höher eingeschätzt als die Sklaverei. Entscheidend ist aber – siehe 1 Petr 2, 18 bis 21; Ephes 6, 5 bis 8; Col 3, 22 bis 25; 1 Tim 6, 1 f; Tit 2, 9 f; 1 Cor 7, 20 – die Kehrformel: »Sklaven, seid gute Sklaven!« Dadurch sollte, schreibt der ausgezeichnete Kenner der Rundbriefe der Apostel L. J. Hundhausen, »der christliche Sklave« dessen »eingedenk« sein, *»daß das Dienstverhältnis, in welchem der Sklave zu seinem Herrn steht, ein von Gott gewolltes ist, und daß er es darum in diesem seinem Dienstverhältnis nicht bloß mit Menschen, sondern mit Gott selbst zu tun hat*[33]*«.*

Ist aber Sklaverei gottrechtens, dann auch – *naturrechtens.* Vorbildlich zeigt dies Thomas von Aquin, und dies, um als Philosoph nicht theologisch argumentieren zu müssen, in der Gefolgschaft des großen Heiden Aristoteles. Wie eine Selbstverständlichkeit ist beiden der Sklave »ein beseeltes Werkzeug seines Herrn[34]« wie auch ein »Nicht-Mitglied der Gesellschaft[35]«. Begründung dafür ist die »Natur«! Auf Grund der antiken Erfahrung, daß nicht alle Menschen »Beweggrund ihrer selbst« sind, sondern diesen in einem anderen haben[36], und infolge davon es Menschen »eigenen« und »fremden« Rechtes gäbe[37], hielten die aristotelischen Thomisten und Scholastiker – gestützt auf Paulus und ihre Erfahrung von der kirchlichen Zwei-Stände-Gesellschaft – die Zweiteilung der Menschheit in »Herrschende«

und »Dienende« für »natürlich« und zählten naiv die Vielfalt der Möglichkeiten auf, wodurch rechtsgültige Unfreiheit entstünde[38].

Naturrechtens ist nach der gleichen Lehre auch *die koloniale Zwangsarbeit*. Im »Goldenen Zeitalter« der spanischen Konquistadoren, im 16. Jahrhundert, lehrte – im Gegensatz zum spanisch-österreichischen Hof und seinem großen wie heiligen Theologen Las Casas († 1566)[39] – die spanische Scholastik, die Naturrechtsschule der Dominikaner Bannez († 1604) und Soto († 1560), der Jesuiten Molina († 1600), von Valentia († 1603) und Suarez († 1617), daß die ungläubigen Kriegsgefangenen, die widerspenstigen Eingeborenen, die Indianer, nebst ihren an sich unschuldigen Frauen und Kindern versklavt und als Sklaven verkauft und verschenkt werden dürften[40]. Im Vordergrund ihrer Diskussionen standen nicht Maßnahmen zur Behebung der Sklaverei, sondern – zur Milderung dieser[41].

Daher lesen wir bei diesen Scholastikern über *»gerechte Titel der Versklavung«*! So sei im »Negerhandel« ein »gerechter Titel der Versklavung« – ein »gerechter Krieg«. Dieser gestatte den Menschenhändlern, »ohne nähere Untersuchung«, da es sich ja um »Kriegsgefangene« handelt, »angebotene« Sklaven anzukaufen. Ein »gerechter Titel der Versklavung« sei dann – das »Gemeinwohl«. Dieses erheische eine Versklavung der Neger nicht nur für Verbrechen und Vergehen, sondern auch »unter Umständen« für »geringfügige Diebereien«. Nicht zuletzt sei ein »gerechter Titel der Versklavung« – der »Hunger« der Neger, ihr Angebot in Zeiten der Not, sich selbst und ihre Kinder zu verkaufen. Allerdings sei die Berechtigung zum Ankauf von Sklaven im Titel des Hungers nur gegeben, sofern die Neger in ihre Versklavung und in die ihrer Kinder »ungezwungen« einwilligten. Auch dürften die Menschenhändler, falls die Neger die Lebensmittel mit Geld bezahlen wollen und können, nicht erklären, man gebe die Lebensmittel nur gegen Aufgabe der Freiheit her. Das wäre »Sünde«. Wohl aber sei den Menschenhändlern gestattet, so von den Negern die einen Geld, die anderen aber ihre Freiheit anböten, »das Getreide nur an die letzteren abzugeben[42]«!

Diese Lehre, welche die völlige Leere des scholastischen Natur-

rechts und seines Grundbegriffes von der Gerechtigkeit demonstriert, diese Lehre, welche infolge ihrer Leerheit jedes Sozial-System, selbst das Menschenhändler-System schluckt, diese Lehre, welche keineswegs auf den Index kirchlich verbotener Bücher gesetzt worden ist, da sie, gleichwohl sie »unchristlich« ist, doch nur »eine konkrete Anwendung der allgemein anerkannten scholastischen Sklaventheorie« ist[43] – diese Lehre verschlang sich dann in der Frage nach den *»gerechten Sklavenpreisen«*, etwa in der Frage, ob ein »Taschenspiegel« ein »gerechter Preis« für einen Neger sei? Antwort: Die »Seltenheit«, die »Hochschätzung« des Spiegels und ähnlichen Krams durch die Nachfrage der Negermassen erklärten – entschuldigten also? – diese »Sklavenpreise«. Ungeheuer daher auch die Gewinne der Menschenhändler, trotz des kostspieligen Sklaventransportes und Massensterbens auf den Sklavenschiffen. Gleichwohl meint Molina: »Ich wage es nicht, diesen Handel im Grunde zu verdammen.« Molina fügt noch – vielleicht gegen Las Casas? – hinzu: *»Auch darf man in dieser Frage nicht darauf sehen, was der Mensch als Mensch wert ist, noch auch, daß er durch das Blut Christi erkauft ist,* wie jemand meinte, der sich über diesen Handel sehr aufregte[44].« Habe doch auch Christus, lehrt schließlich Soto, die Menschen zwar »vom Gesetz der Sünde befreit«, jene Folge der Sünde aber, die »Sklaverei«, nicht aufgehoben[45].

So »entstand unter christlicher Herrschaft eine neue Sklaverei, die Jahrhunderte dauern sollte«, klagt Joseph Höffner, der Leiter des Institutes für katholische Soziallehre in Münster[46]. Und er hält in seiner Analyse des Kolonialismus als Ergebnis davon die Tatsache fest, daß »die Sklavenbesitzer in der Neuen Welt« durch die scholastische Naturrechtslehre keineswegs behindert, sondern »gedeckt« waren. Es »haben die führenden Scholastiker«, schließt Höffner, »das (koloniale) Zwangsarbeiter-System ebenso wie die Sklaverei im wesentlichen anerkannt[47]«. Noch 1929 erklärten belgische Scholastiker, und sie hatten offenbar den Kongo vor Augen, daß »die koloniale Zwangsarbeit nicht unbedingt dem Naturrecht widerstreitend« sei[48]!

## Kirche und Naturrecht in der Frage des Feudalismus und Kapitalismus

Naturrechtens war auch das Feudalsystem, die mittelalterliche, prächristlich schon ausgeformte Herrschaftsordnung an Macht, Blut und Grundbesitz, ihre spezifische Einteilung der Menschen in Hoch- und Niedergeborene, in Herren und Hörige[49]. Zunächst wurde die hier vorwaltende Unfreiheit der bäuerlichen Massen durch das Evangelium legalisiert. Wie zu dem Sklaven der römischen Kaiserzeit, so sprach tausend Jahre später zum unfreien Mann der feudalen Gutshöfe Paulus aus dem Munde des Ratherius Veronensis: »Bist du ein Unfreier? Sei getrost! Du wirst ein Freigelassener des Herrn sein, wenn du deinem irdischen Herrn getreulich dienst[50].« Und ebenso sprach Paulus aus dem Munde des Johannes Guallensis: »Nur die Knechtschaft der Sünde ist wahrhaft zu fürchten. Wer freien Geistes ist, soll sich über die äußere Unfreiheit nicht allzusehr betrüben[51].« Diese Stimme verstärkte das bald hierauf einsetzende »Naturrecht«! Mit seinen traditionellen Argumenten für die Sklaverei! Zusammenfassend, schreibt F. A. Utz in seinem Thomas-Kommentar, daß »das lebenslängliche Dienstverhältnis eines Menschen im Dienste seines Herrn im Sinne der mittelalterlichen Leibeigenschaft« – nach Thomas – ganz gewiß naturrechtens war[52]. Mit Recht durfte Adolf Merkl in seiner Naturrechtskritik feststellen: »Ebensowenig wie die Sklavenbefreiung, kann die Beseitigung der Hörigkeit als Forderung des Naturrechts angesehen werden[53].«

Weil dem so ist, weil das »Naturrecht« kein Sprengmittel der Ketten und Kerker ist, hatte auch, um ein bisher nicht beachtetes Beispiel zu bringen, das zeitgenössische »Naturrecht« gegen den karolingischen Feudalisierungsprozeß, gegen die Beseitigung und Eingliederung freier Bauern in die Großlandwirtschaften des Adels ebensowenig etwas einzuwenden gehabt, wie das »Naturrecht« des ausgehenden Mittelalters gegen die Leibeigenschaft, wonach zum Beispiel um 1600 noch – oberösterreichischen Urbaren zufolge – Leibeigene keine Freien ehelichen und

Leibeigene zur Bebauung von Ödgebieten deportiert werden durften[54]! Diese keineswegs vereinzelt gebliebene Tatsache erhellt, warum dieses »Naturrecht«, das zuerst die Sklaverei, dann die Leibeigenschaft und dann die koloniale Zwangsarbeit in Verbindung mit Menschenhandel gestattete, im bürgerlichen Umbruch die Feudalität als eine »gott- und naturgewollte Ordnung« verteidigte und das »Menschenrecht«, die »Angriffslehre« des Dritten Standes[55], verkannte und verneinte. So wurde noch am 6. November 1843 im niederösterreichischen Landtag der sozialreformerische Antrag der Freiherren Georg Wilhelm von Walterskirchen und Anton von Doblhoff-Dier nach allgemeiner Ablösung der Zehenten und Roboten just von den berufenen Vertretern des scholastischen »Naturrechts«, von den großgrundbesitzenden Prälaten, einstimmig abgelehnt[56]!

Ebensowenig wurde das Kapital-System, die bürgerlich-kapitalistische Ordnung, die das Proletariat, das Nur-Lohnarbeitertum, auswarf, durch das scholastische Naturrecht gebrochen.

Zunächst war religions- und wirtschaftsgeschichtlich gesehen nicht nur der Kalvinismus, wie Max Weber einseitig behauptete[57], sondern auch der Katholizismus, seine römische Finanzkammer als »mater pecuniarum[58]«, Mit-Mutter der kapitalistischen Geld- und Zinswirtschaft. Besonders die jesuitische Sozialtheologie der gegen- und nachreformatorischen Kirche legitimierte Kapital und Zins[59]. Die Kirche – seit 800 Feudal-Stand – wurde zusätzlich Kapital-Stand! P. Oswald von Nell-Breuning SJ schreibt: »Kirchliche Anstalten wirtschaften mit Wissen und Willen der kirchlichen Oberhirten im Rahmen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, unterhalten Bankkonten, nehmen Hypotheken auf, nehmen teil am Marktverkehr, auch am Marktverkehr in seiner höchstentwickelten Form, am Börsenverkehr[60].« Klassisch formulierte Prälat Ignaz Seipel: »Modo capitalistico vivit Ecclesia catholica[61].« Die katholische Kirche lebt (heute) nach kapitalistischer Weise! Wie die feudalistische ist ebenso die kapitalistische Ordnung und Betätigung – nach beiden Theologen – »gottgewollt[62]«. Damit erscheint auch »die kapitalistische Wirtschaftsweise«, der Kapitalismus als sozialtechnischer Begriff, bejaht; und in einem erscheint damit bejaht jenes Gesellschaftsaggregat, das – unter der Voraussetzung der

privatrechtlichen Verfügungsmacht seiner »Bürger« im sozialen Verkehr – in Produktionsmittel-Besitzer und Nicht-Besitzer zerfällt und im Lohnvertrag endet, also der Kapitalismus als soziologisch-juristischer Begriff[63]. In der Tat, sämtliche Sozial-Rundschreiben und Sozial-Kundgebungen der katholischen Kirche manipulieren diesen indifferenten, neutralen, wertfreien »Kapitalismus«-Begriff[64]. Für diese Dokumente ist Kapitalismus und Ungerechtigkeit oder Unsittlichkeit nicht identisch. Für diese ist »Kapitalismus« – nach Leo XIII. und Pius XI. – eben »jene Wirtschaftsweise, bei der es im allgemeinen *andere* sind, die die Produktionsmittel, und *andere*, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzug beistellen[65]«, eine Wirtschaftsweise, in der Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit vorkommen können – aber nicht müssen!

In diesem Sinne anerkannte auch das scholastische Naturrecht als ancilla theologiae et ecclesiae (als Magd der Theologie und der Kirche) – wie ehedem Sklaverei, Zwangsarbeit und Hörigkeit – das kapitalistische Lohnverhältnis; es anerkannte die Rang- und Besitzordnung des »citoyen actif«, des Besiegers der Feudalität; es anerkannte die neue Herrschaftsordnung, ihre Einteilung der Menschen nach Besitz und Nicht-Besitz[66]. Mit dem Ergebnis:

Im Kampf zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert reagierte das scholastische Naturrecht vorrangig »bürgerlich« wie ehedem vorrangig »feudal« im Kampf zwischen Bürgertum und Adel. Schon übersah das scholastische Naturrecht – um einen charakteristischen Fall herauszugreifen – die jammervolle Lage der Arbeiterklasse im österreichischen Vormärz[67]. Auch ist kein namhaftes Lehrbuch oder Ordinariat eines scholastischen Naturrechtlers bekannt, das gegen die Kinderarbeit in den österreichischen Baumwollspinnereien protestierte, wobei – wie Jos. Joh. Knolz, Professor an der Wiener medizinischen Fakultät und erster empirischer Sozialforscher in Österreich 1843 es darstellte – die Arbeitszeit der neunjährigen Kinder 10 Stunden, die der zwölfjährigen 13 Stunden betrug[68].

Dann aber bekämpften die Oberlehrer des scholastischen Naturrechts alle innerkatholischen Versuche, das Kapital-System

durch eine korporative oder sozialistische Ordnung zu überwinden[69]. Sie mißverstanden jene *katholische* Kapitalismus-Kritik, die in der Wiener »Sozial-Romantik[70]« begann und ihre Grundlegung in der These Adam Heinrich von Müllers († 1829) fand, wonach jeder, der arbeitet, nicht nur »Glied«, sondern auch »Haupt« eines Kapitals sein müsse[71]. Freilich hatte diese – von katholischen »Laien« getragene – Kapitalismus-Kritik nicht zum Ziel, Unternehmer und Arbeiter zu moralisieren, zu pastorisieren. Moral ist ja Sache der Kirche und ihrer scholastisch-naturrechtlichen Methoden. Vielmehr hatte diese *katholische* Kapitalismus-Kritik zum Ziel, über den kirchlich zu betreibenden »Guten Willen« der beiden Klassen hinaus eine prinzipiell neue Ordnung aufzurichten, in welcher die Beisteller von Produktionsmitteln *nicht* mehr andere sind als die Beisteller von Arbeit. Beide, Beisteller von Produktionsmitteln *und* Arbeit, sollten identisch und gleichberechtigte Genossen sein. »Vergenossenschaftung« war das Zielbild jener katholisch-sozialen Kapitalismus-Kritik! Das war später – nach der Sozialromantik – auch das Zielbild des christlichen Sozialismus, der katholisch-sozialen Schule des Carl Freiherrn von Vogelsang († 1890). Knapp vor seinem Tode schrieb er: *»Wir wollen das Proletariat absorbieren, verschwinden machen, und es in einen integrierenden Teil der besitzenden Industrie metamorphosieren*[72]!« Je mehr aber (und das läßt sich präzise feststellen) das scholastische Naturrecht in der katholisch-sozialen Bewegung, wo es anfangs keine Rolle spielte[73], Platz griff, und dies war besonders seit der Kritik an der Sozial-Romantik des Georg von Hertling 1882 der Fall[74], erlosch dieses Ideal der »Vergenossenschaftung« der Industrie, erlosch der revolutionäre Geist. Nicht »Reorganisation« von Gesellschaft und Wirtschaft, sondern »Akkomodation«, Anpassung an die gegenwärtige, wurde Aushängeschild. Nicht die antikapitalistische Vogelsang-Schule, sondern der inner-kapitalistische Moral-Appell der »Rerum novarum« hatte ab nun den Vorrang[75]. Die christlich-sozialen Ansätze wurden nach 1891 ins bürgerliche Lager abgedrängt und – entschärft. Man wollte nur mehr »Sozialpolitik«, aber keine »Sozialreform[76]«. Eine »tiefgehende Änderung« des kapitalistischen Systems gelang der Arbeiterschaft daher nicht auf Grund und mit Hilfe des

scholastischen Naturrechts, vielmehr gegen dasselbe. Der Arbeiterschaft gelang dies in fraglos erster Linie mittels ihrer massiven Parteiorganisation und spezifischen Dialektik. Das ist die Wahrheit.

## Freiheit und Unfreiheit – kirchlich und naturrechtlich wesenlose Begriffe

Kirche und scholastisches Naturrecht, das die passive Haltung der Kirche rationalisiert, versagen sich selbst die Befreiung jeweils unterdrückter Klassen infolge des paulinischen Imperativs: »Herren, seid gute Herren; Sklaven, seid gute Sklaven!« Transparent machte diese Selbstbeschränkung Thomas von Aquin unter weiterer Berufung auf Paulus. Thomas schreibt: »Die Sklaverei, wodurch ein Mensch dem anderen unterworfen ist, erstreckt sich nur auf den Leib, nicht aber auf die Seele, die frei bleibt. So werden wir im Stande dieses Lebens durch die Gnade Christi von den Unvollkommenheiten der Seele befreit, nicht aber von denen des Leibes, wie Paulus im Römerbrief 7, 23, sagt. Und so sind die durch Gnade Kinder Gottes gewordenen Sklaven frei von der Knechtschaft der Sünde, nicht aber von der des Leibes, wodurch sie, die christlichen Sklaven, strenge an ihre Herren gehalten sind, wie Paulus an Timotheus 6, 1 ff., sagt[77]!«

Entscheidend ist wieder – dies auch die soziale Grundeinstellung der Kirche – die paulinische These: »Frei« im Geist ist auch der »Unfreie« im Leib! Damit wurde gewiß im Entrechteten aller Entrechtung zum Trotz das Würdegefühl des Menschen eingesenkt. Umgekehrt wurde aber damit die soziale Knechtschaft religiös unwesentlich gemacht. Wesentlich aber wurde die gutwillige Hinnahme dieser Knechtschaft in der Hoffnung auf himmlische Entsprechung. *Grundsätzlich wurden damit »Seele« und »Leib« als Gegenstände zweier Arten von Befreiung und Versklavung auseinandergehalten.* Hiebei wurde und wird die Versklavung der Seele durch die »Sünde« und ihre Befreiung durch die »Gnade« herausgestellt und die Versklavung des Leibes durch je eine »Herrschaft« und seine Befreiung durch je eine Revolution hintangestellt – und zusätzlich noch als ein pastorales Plus empfunden. So schon bei St. Ignatius († 107), der die Freimachung der Sklaven als Seelengefahr bezeichnete[78]; so bei St. Chrysostomus († 407), der die Sklaverei als ein von Gott eingesetztes »Heil- und Zuchtmittel« bestimmte[79]; so bei Isidor

von Sevilla († 636), der erklärte: »Eine unterwürfige Sklaverei ist besser als eine übermütige Freiheit[80].«

Das alles färbte das thomistische und über Thomas hinaus das gesamt-scholastische Naturrecht in der Frage der Freiheit und Unfreiheit. Hierin ersieht auch dieses Naturrecht kein Anliegen, weil es auch für die Kirche kein Anliegen ist. Der federführende Naturrechtler des Jesuitenordens P. Augustin Lehmkuhl († 1918), der große Gegner Vogelsangs[81], schrieb nach Erscheinen der Rerum novarum 1891: »Den Hohen und Begüterten kommt es zu, in wahrhaft christlicher Liebe in das Elend und die Not der übrigen Menschheit einzugreifen und sie zu lindern; den Dürftigen und Niedrigen, in Demut und Geduld ihr Los zu ertragen und vielfach von der Liebe ihrer Mitmenschen zehren zu müssen. Dieses einmal unabänderliche Los will die Kirche veredeln und verklären; abschaffen kann sie es nicht[82].« Lehmkuhl demonstrierte parallel dazu, daß auch das »Naturrecht« diese »verklärende« Funktion hätte. Er siegte in dieser Auffassung.

Seit 1933, vor allem seit 1945, ist es aber in der Naturrechts-Literatur der Scholastik Mode geworden, die Tatsache, daß ihr Naturrecht die Sklaverei und Zwangsarbeit legalisiere, entweder zu bestreiten oder abzuschwächen. Sollte doch aus psychologisch-apologetischen Gründen das scholastische Naturrecht als Hort der sozialen und politischen Freiheit aufgewiesen werden! Bezeichnend hiefür ist das Herdersche Wörterbuch der Politik 1949[83]; der Kommentar zu Recht und Gerechtigkeit der deutschen Thomas-Ausgabe 1953[84]. Auch wird der Versuch unternommen, so von Franz Klüber, die Sklaven-Doktrin des hl. Thomas, welche »die Menschenwürde des Sklaven mißachtet«, als »eine beklagenswerte Verirrung seines Denkens« und damit als Ausnahme innerhalb des scholastischen Naturrechts hinzustellen[85]. Die Sklaverei-Bejahung des Thomas als eine Art Fußnote in dessen Sozial-System behandelt und verdrängt dann Joseph Fuchs SJ in seiner »Theologie des Naturrechts« 1955[86]. Die Sklaverei als Institut des Naturrechts überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt Josef Funk SVD in seinem »Primat des Naturrechts« 1953[87]. Eberhard Welty OP leitet sogar in seinem »Katholischen Sozialkatechismus« 1951[88] – unbeschwert vom historischen Ja des Naturrechts zur Sklaverei! – aus ebendemselben

Naturrecht die Forderung nach »Freizügigkeit der Arbeit« und einen Aufruf »zur Begegnung in Freiheit« ab, wobei »Sklaverei« und »Hörigkeit« als Naturrechtsinstitute, welche die Arbeit am Arbeitsplatz fesselten, unerwähnt blieben, auch bei diesen Ableitungen unerwähnt bleiben mußten.

## Kirchliche Soziallehre und Naturrecht als Gewalten erleidende Lehre

Politische und ökonomische Freiheit oder Gebundenheit sind für Kirche und scholastisches Naturrecht *leere* Begriffe. Joseph Schwering schrieb 1913 in seiner Studie über Naturrecht und Freiheitslehre: »Die persönliche Unfreiheit des einzelnen widerstrebt an sich nicht den Forderungen des Christentums[89].« Und Wilhelm Schwer schrieb 1934 in seinem Geschichts- und Menschenbild des Mittelalters gleichfalls: »Christlichem Denken sind die Abstufungen menschlicher Freiheit und Unfreiheit (im sozialen Sinn) ebenso wesenlos, wie alle anderen äußerlich-vergänglichen Werte und Unwerte. Es gibt nur eine wahre Freiheit: sie ist da, wo der Geist des Herrn ist. Und es gibt nur eine Knechtschaft, die Knechtschaft der Sünde[90].«

Daß der christliche Freiheitsbegriff sich hierin nicht erschöpft, wissen wir. (Man darf christliches Denken mit kirchlichem im soziologischen Sinn nicht gleichsetzen!) Sicher aber ist, daß Kirche und scholastisches Naturrecht keinen »äußeren«, besser gesagt: keinen vollkommenen, den *ganzen* Menschen umfassenden Freiheitsbegriff, sondern nur einen geistlich-klerikalen, kennen. Am Ende sind Freiheit oder Unfreiheit des politischen Menschen für Kirche und scholastisches Naturrecht leere und gleichgültige, zu jeder Zeit beliebig vertauschbare Begriffe. Wir erlebten es besonders in Österreich. Mit pastoraltheologischer und naturrechtlicher Begründung wurde zu allen Systemen der Jahre 1914, 1918, 1934, 1938 »ja« gesagt!

Kirche und Naturrecht sagten »ja« zur Monarchie des Hauses Österreich am Anfang und am Ende des Ersten Weltkrieges. Sie sprachen am 28. Juli 1914 »von der Gerechtigkeit und Notwendigkeit des unserem Friedenskaiser aufgezwungenen Krieges«[91] und noch am 4. August 1918 legitimierte ein Hirtenbrief der Erzbischöfe und Bischöfe Österreichs die Habsburger als die von der göttlichen Vorsehung auf den Thron des Reiches gesetzten Herrscher, gegen die eine Empörung unter gar keinem Vorwande gestattet ist. Die demokratische Gedankenwelt wird in

diesem Hirtenbrief »Über die obrigkeitliche Gewalt«[92] schroff abgelehnt: »Die Ehrfurcht und der Gehorsam gegen die von Gott verordnete Autorität sind die Grundlage aller Ordnung in der menschlichen Gesellschaft. Das Grundübel unserer Zeit ist die fieberhafte Sucht nach Unabhängigkeit und Willkür. Der moderne Mensch will nur von sich selbst abhängig sein. Auch hier sind falsche *Ideen:* ›Souveränität des Volkes, Volksmehrheit Quelle des Rechtes, Selbstbestimmungsrecht der Völker‹ usw., am Werke, die Grundlage einer Gesellschaftsordnung nach der Auffassung der christlichen Rechtsweisheit zu untergraben . . . Seit man nämlich angefangen hat, den Ursprung jeder menschlichen Gewalt nicht von Gott, sondern von der freien Entschließung der Menschen herzuleiten, sind die Bande der Pflicht, die Vorgesetzte und Untergebene verbinden sollen, so locker geworden, daß sie beinahe gelöst zu sein scheinen . . . Wenn unser Glaube im *Gewissen* verpflichtet, der Obrigkeit Ehrfurcht zu erweisen, so erleichtert er uns zugleich diese Pflicht, indem er uns lehrt, daß wir diese Ehrfurcht *Gott selbst* erweisen, dessen Vollmachtträger die Oberen sind. Und nicht bloß die obrigkeitliche Gewalt an sich kommt von Gott, sondern auch die *Wahl der Persönlichkeiten,* die in Gottes Namen die Gewalt üben, ist das *Werk seiner Vorsehung.*« Jesus Christus selbst hat uns durch sein Beispiel die Ehrfurcht und den Gehorsam gegen die Obrigkeit gelehrt, und der Apostel Paulus erklärt nur den Willen des Herrn, wenn er schreibt: »Es gibt keine Gewalt, außer von Gott; die aber, welche bestehen, sind von Gott gesetzt« (Röm. 13, 1). Daraus ergibt sich die Folgerung: »Wer demnach gegen die obrigkeitliche Gewalt sich auflehnt, widersetzt sich der Anordnung Gottes, die sich aber widersetzen, ziehen sich selbst Verdammnis zu« (Röm. 13, 2). Diese Bibelstellen kommentiert der Hirtenbrief folgendermaßen: »Eine *Empörung* gestattet also der Apostel *unter gar keinem Vorwande.* Auch erlittenes Unrecht entbindet nicht die Untergebenen von der Pflicht des Gehorsams. Nur *eine* Ausnahme hiervon kennt der Apostel: Wenn der Vorgesetzte etwas befehlen würde, was Gott verbietet, oder wenn er etwas verbieten würde, was Gott befiehlt: ›Denn man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen‹ (Apg. 5, 29). Aber auch in einem solchen Falle ist es nicht erlaubt, Gewalt gegen Gewalt

zu setzen, sondern der Widerstand dürfte nur darin bestehen, das Unrecht durch Geduld und auf dem Boden und mit den Mitteln der bestehenden staatlichen Ordnung zu überwinden. Nur so ruht die Ordnung in der menschlichen Gesellschaft auf festem Grunde, nur *solche Anhängigkeit um Gottes willen* schafft wahre Freiheit.« So setzt sich die oberhirtliche Erklärung für *»die sprichwörtliche österreichische Treue gegen das angestammte Herrscherhaus«* ein.

Wenn aber der Glaube die Würde und Macht der Obrigkeit schützt und unverletzlich macht, so legt er ihr auch große Pflichten auf, vor allem die Hingebung an das Wohl derjenigen, um derentwillen sie ihr Amt von Gott verliehen bekommen hat. Was freilich unter einer solchen Pflege des Volks- und Gemeinwohls konkret zu verstehen ist, präzisiert der Hirtenbrief ganz unmißverständlich: »Wenn das Volkswohl die erste Aufgabe der Obrigkeit ist, dann kommt dieser als wichtigste Pflicht der Schutz *des Glaubens und der Sittlichkeit* zu. Denn es gibt kein Volkswohl ohne Sittlichkeit und keine Sittlichkeit ohne Glauben. Darum muß besonders das *arme Volk* in seinem Glauben und seiner Sittlichkeit geschützt werden, da diese durch des Lebens Not den größten Gefahren ausgesetzt sind. Was immer an sozialer Fürsorge geleistet werden mag, die Lage des Volkes wird immer eine harte sein, denn ihm fallen doch alle schweren Arbeiten und alle Entbehrungen zu. Darum bedarf besonders das arbeitende Volk eines starken Glaubens an die ewige Seligkeit. Die Sicherheit des ewigen Glückes kann auch Arme reich machen.«

So legitimiert dieses wichtige Dokument die politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten des damaligen Habsburgerreiches, freilich nicht ohne den Machthabern die Förderung der pastoralen Tätigkeit der Kirche als vornehmste Aufgabe zur Gewissenspflicht zu machen.

Wenige Monate später sagten Kirche und Naturrecht »ja« zur Ersten Republik und zur Demokratie. Sofort nach dem Sturz der Monarchie wurde am 12. November 1918 der Seelsorgeklerus der Erzdiözese Wien durch seinen Oberhirten belehrt: »Inzwischen hat die provisorische Nationalversammlung Deutschösterreich als Republik erklärt. Über diese vollzogenen Tatsachen sind die Gläubigen entsprechend aufzuklären und *zur*

*unbedingten Treue gegenüber dem nun rechtmäßig bestehenden Staate Deutschösterreich zu ermahnen*[93].« Bald darauf – am 23. Januar 1919 – nahm der österreichische Episkopat in einem Hirtenbrief[94] zu den neuen Verhältnissen folgendermaßen Stellung: »Aber *durch die Revolution ist die Demokratie in unser Land gekommen.* Darum *ein Wort über die Demokratie!* Dieses fremde Wort bedeutet: Volksherrschaft. Unsere Zeit bilde sich ja nicht ein, die Idee der Volksherrschaft erfunden zu haben. Schon vor mehr als 600 Jahren hat der heilige *Thomas von Aquin* der Herrschaft des christlichen Volkes das Wort geredet, indem er dem Sinne nach sagt: Das beste Mittel, Frieden zu halten und das Interesse des Volkes an der Erhaltung des Staates zu wecken, sei die Teilnahme möglichst aller an der Regierung. Die obrigkeitliche Gewalt komme von Gott, werde aber vom Volke in die Hände eines oder mehrerer Machthaber gelegt. Hätte man nicht auf heidnisch gesinnte Juristen gehört, so wäre die Zeit des Absolutismus mit seinem Mißbrauch der Staatsgewalt im Interesse der Besitzenden – den Völkern erspart geblieben und die *Freiheit der Demokratie wäre längst in der Welt!* Man meint, *solche Ideen* seien *gefährlich. Aber alles in der Welt wird gefährlich, wenn es mißbraucht wird.* Allerdings, wenn die Demokratie sich vom Christentum loslöst, dann gibt es nicht mehr ein Volk, das sich selbst regiert, sondern die Tyrannei einer Partei, die die Macht an sich gerissen hat. Alle Freiheiten und was die Welt sonst an Fortschritt, Recht und Gerechtigkeit besitzt, sind Früchte des Christentums . . . Damit haben wir auch schon *unsere Stellung zur neuen Staatsform* gezeichnet. Der *Grundsatz der ›vollendeten Tatsachen‹*, der von der Kirche (*Syllabus*, Satz 59) verworfen und im Grunde nur eine Anerkennung des Grundsatzes ›Gewalt geht vor Recht‹ ist, wird *von uns nicht anerkannt. Aber das hindert uns nicht*, daß wir unter Berücksichtigung der Umstände, unter welchen sich dieser Wandel vollzogen hat, *uns auf den Boden dieser Tatsachen stellen . . . Wir Katholiken stehen auf den Grundsätzen, die Paulus in seinem Römerbriefe* im 13. Kapitel seinen Christen *einschärft.* ›Jedermann sei den obrigkeitlichen Gewalten untertan, denn es gibt keine Gewalt außer von Gott; die aber, welche bestehen, sind von Gott gesetzt. Wer demnach sich gegen die

obrigkeitliche Gewalt auflehnt, widersetzt sich der Anordnung Gottes; die sich aber widersetzen, ziehen sich selbst Verdammnis zu . . .«

Wie seinerzeit unter den von der göttlichen Vorsehung eingesetzten Monarchen, so kommt es auch in der neuen demokratischen Republik in erster Linie darauf an, daß die Kirche in der Erfüllung ihrer seelsorgerischen Aufgaben – und implicite natürlich in der Wahrung ihrer institutionellen Interessen – möglichst nicht beeinträchtigt wird. Nur sind nun die Mittel, mit denen dieses Ziel erreicht werden soll, andere geworden: »Wenn in der neuen freien Demokratie die Rechte Gottes, die Wirksamkeit der Kirche, gefährdet werden sollten, so hat jeder an dieser öffentlichen Sünde Anteil, der seine Stimme einem kirchenfeindlichen oder ungläubigen Vertreter gegeben hat. *Die Ausübung des Wahlrechtes im katholischen Sinne wird somit für jeden Katholiken eine öffentliche religiöse Pflicht . . .*«

Kirche und Naturrecht sagten aber auch »ja« zum Untergang der Ersten Republik, zur Zerstörung der Demokratie und zur Errichtung des autoritären Ständestaates. Als nämlich am 4. März 1933 der Rücktritt der drei Präsidenten des Nationalrates wegen einer Verfahrensfrage diese Körperschaft jeder Autorität beraubte, die berechtigt gewesen wäre, sie wieder einzuberufen, nützte der damalige christlichsoziale Bundeskanzler Dollfuß diese Gelegenheit, um die Verfassung zu suspendieren und auf Grund eines kriegswirtschaftlichen Ermächtigungsgesetzes aus dem Ersten Weltkrieg zu regieren. Bald darauf schritt er zur Errichtung eines autoritären Staates mit einer einzigen politischen Bewegung, der »Vaterländischen Front«, und am 11. September 1933 entwickelte er bei der ersten Massenveranstaltung dieser Front auf dem Wiener Trabrennplatz den katholischen Plan für einen »sozialen, christlichen, deutschen Staat Österreich auf ständischer Grundlage und unter starker autoritärer Führung«. Die kirchliche Zustimmung[95] ließ nicht auf sich warten: »Jedes noch so kleine Reich braucht notwendig einen *Führer*, dem die anderen folgen, einen *Herrn*, dem sich die anderen gehorsam unterordnen, eine *Autorität*, die alles leitet und ordnet.« Abermals erinnert wurde an die paulinische These: »Es gibt keine Gewalt außer von Gott« und abgelehnt wurde »die Phrase

von der falsch verstandenen Volkssouveränität« als eine »unchristliche« und »atheistische«.

Nach der – vom faschistischen Italien inspirierten – gewaltsamen Niederwerfung der Sozialdemokratie im Februar 1934 wurde am 1. Mai dieses Jahres die neue Verfassung verkündigt, deren Präambel lautete: »Im Namen Gottes, von dem alles Recht ausgeht, erhält das österreichische Volk für seinen christlichen, deutschen Bundesstaat auf ständischer Grundlage diese Verfassung.« Dem folgte das kirchliche Bekenntnis zum »Aufbau des christlichen Staates und der berufsständischen Ordnung in Österreich« mit der Frage: »Wo wird so wie in Österreich mit aller Sorgfalt nach den Erfordernissen des Naturrechtes vorgegangen?[96].«

Und was 1914, 1918, 1934 getan wurde kirchlicher- und naturrechtlicherseits, mußte auch 1938 getan werden. Es folgte ein »Ja« zum Untergang von Österreich, ein feierliches »Ja« zum »Dritten Reich«: »Nach eingehenden Beratungen haben wir Bischöfe von Österreich angesichts der großen geschichtlichen Stunde, die Österreichs Volk erlebt, und im Bewußtsein, daß in unseren Tagen die tausendjährige Sehnsucht unseres Volkes nach Einigung in einem großen Reich der Deutschen ihre Erfüllung findet, uns entschlossen, nachfolgenden Aufruf an alle unsere Gläubigen zu richten . . . Wir erkennen freudig an, daß die nationalsozialistische Bewegung auf dem Gebiete des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaues sowie der Sozialpolitik für das Deutsche Reich und Volk und namentlich für die ärmsten Schichten des Volkes Hervorragendes geleistet hat und leistet . . . Am Tage der Volksabstimmung ist es für uns Bischöfe selbstverständliche nationale Pflicht, uns als Deutsche zum Deutschen Reich zu bekennen, und wir erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind[97].«

Das war kein Irrtum, noch weniger eine Ehrlosigkeit, wie Georges Bernanos mit vielen annahm[98], sondern eine Folgerichtigkeit; das war kein Versagen, sondern die Erfüllung der Kirche, ihres soziologischen Gesetzes der Anpassung wie ihres prinzipiell staatsideallosen, einen leeren Thronsessel für jeden Machthaber bereithaltenden Naturrechts[99]. Nicht die Legitimität, eine Ideal-

gültigkeit, sondern die Faktizität, das positive Dasein eines Systems, ist maß- und ausschlaggebend. Was Papst Zacharias dem karolingischen Usurpator Pippin 751 zurief, ist seitdem Norm, eine in Betracht der pastoralen Aufgabe der Kirche und ihres Naturrechts selbstverständliche Norm: Wer Macht hat, soll König sein[100]!

Kirche und Naturrecht anerkannten daher 1938 – analog ihren Entscheidungen 1918 und 1934 – selbstverständlich die Okkupation Österreichs, den nationalsozialistischen Staat, seine »gottgesetzte Obrigkeit[101]«. Allerdings nicht ohne Bedingung. Diese Bedingung war: die staatliche Anerkennung der »kirchlichen Freiheit«! Und nur diese Freiheit, die Freiheit, den gefesselten Staatsbürgern das Evangelium verkünden und die Sakramente spenden zu dürfen, stand im Vordergrund[102]. In diesem relativ kleinen, doch sehr bedeutungsvollen Sektor produziert die Kirche wirklich einen Freiheitsbegriff, der soziologisch faßbar ist. An diesem Ort wird auch ein »naturrechtlicher« Freiheitsbegriff – abgeleitet aus dem »gottrechtlichen« – konkret ausgesprochen und als »Widerstandsrecht«, das heißt letzthin als »Kirchenrecht« gegen kirchenfeindliches »Staatsrecht«, in Aktion gesetzt. *Ein »Widerstandsrecht« aber gegen politischen oder ökonomischen Freiheitsentzug innerhalb von Kirche und scholastischem Naturrecht zu behaupten, ist totales Mißverständnis beider.* Denn zu allen außerkirchlichen, dennoch aber entscheidenden Fragen, die das säkulare Freiheits- und Königsbild des Menschen berühren, verhalten sich beide Systeme, das kirchlich-religiöse und das scholastisch-naturrechtliche, neutral, indifferent, passiv. Beiden, der Kirche wie dem scholastischen Naturrecht, ist in dieser Hinsicht, in sozialbefreiender Hinsicht, die politische Ohnmacht, eine soziale Resignation, eingestiftet. Kirche und scholastisches Naturrecht sind niemals Garant einer politischen Freiheit! Gerade in der nationalsozialistischen Ära zeigte sich dies. Daß die politische Freiheit zugrunde ging, war und konnte eben nicht »die« Sorge der nur auf »Seel«-Sorge angelegten Kirche sein. Ebensowenig konnte es »die« Sorge des scholastischen, kirchlich instrumentierten Naturrechts sein, das erwiesenermaßen »Sklaverei«, »Zwangsarbeit«, »Leibeigenschaft« deckte und deckt.

Dennoch versucht z. B. Johannes Messner aus dem scholastischen Naturrecht eine »soziale Demokratie«, ein freiheitliches Sozialsystem, zu deduzieren[103]. Dasselbe ist aber keine Folge des scholastischen Naturrechts, vielmehr eine Angleichung des an sich sozialkonstruktiv leeren Naturrechts an den freiheitlichen Westen, wo Messner sein Naturrecht verfaßte. Mit gleichem Schwung und Umfang könnte auch eine auf »soziale Diktatur« abzielende Naturrechtskonstruktion – allein schon auf Grund der kirchlichen und naturrechtlichen Bekenntnisse in Deutschland 1933, in Österreich 1938 – fix und fertig jenen ins Haus geliefert werden, die augenblicklich einer solchen bedürfen.

## Der »Demokratismus« des scholastischen Naturrechts – kein Programm der Freiheit

Allerdings hat es den Anschein, als ob die von Thomas von Aquin[104] angedeutete und von Franz Suarez[105] vollendete Staatslehre der Scholastik, wonach der »naturrechtliche Träger der Staatsgewalt« die »tota et libera multitudo[106]«, das »freie Volksganze« sei, doch einen grundsätzlichen »Demokratismus« beinhalte. Diese Meinung vertraten – nach dem Sturz der Monarchien 1918 – besonders engerisch der Naturrechtsscholastiker Peter Tischleder und seine Schule. Sie zeigten diesen »Demokratismus« über Thomas von Aquin[107] und Franz Suarez[108] hinaus auch bei den führenden Thomisten wie Cajetan († 1534), Franz de Vittoria († 1546), Dominicus Soto († 1560), Bartholomaeus de Medina († 1581), Dominicus Bannez († 1604) und deren Nachfahren[109]. Jahrzehnte vor Tischleder aber hatten schon Friedrich Julius Stahl[110], Hartwig Floto[111], F. von Bezold[112], Otto Gierke[113] usw. auf die Verwandtschaft der Staatsgewaltenlehre der Thomas und Suarez mit J. J. Rousseaus Demokratismus aufmerksam gemacht.

In der Tat, ein demokratisches Moment kennzeichnet die »Naturrechts«-Lehre der Scholastik! Der Grund hiefür liegt zunächst in den paar demokratischen Elementen der platonisch-aristotelischen Politik[114], welche die Scholastiker – inmitten ihres feudal-aristokratischen Milieus! – rezipierten. Der zweite Grund aber, warum die Scholastik eine demokratische Definition der Staatsgewalt betrieb, war – schon Lagarde sprach davon[115] – der begreifliche Wunsch, mitunter ein Ressentiment, die Staatsgewalt zugunsten der Kirchengewalt zu vermindern. Dies erhellt deutlich der Traktat des vorhin genannten Cajetan: »Über die Autorität des Papstes.« Hierin lesen wir die berühmte These und Antithese: »Gott schuf im Hinblick auf das natürliche Ziel die staatliche Gewalt der Gemeinschaft, nicht aber einem einzelnen; im Hinblick auf das übernatürliche Ziel gab er dagegen die kirchliche Gewalt gerade einem einzigen und nicht der Gemeinschaft[116]!«

Damit wiederholte und verfestigte Kardinal Cajetan die scholastisch-naturrechtliche, nur im Dienste der Kirche, der kirchlichen Hierarchie, sich erschöpfende Lehre vom Staat. Nicht unmittelbar wie der Papst, sondern nur mittelbar ist der Fürst von Gott eingesetzt. Auch wird deshalb der Fürst nur als »Sohn« der Kirche und »als Bruder« im Staat angesehen, in keiner Weise jedoch als »Vater«, als Schöpfer und Anfang der Gesellschaft. So ist »naturrechtlich«, wird geschlossen, der wahre und eigentliche Träger der Staatsgewalt nicht der »Vater« (in Fortsetzung des Vierten Gebotes), sondern das »Volk«.

Nun meldete sich immer wieder eine innerkatholische Opposition gegen diese und ähnliche, auf eine deminutio patris abzielenden Staatstheorien machtkirchlicher Theologen. Sie begann mit Cathulf am Hofe Karls des Großen[117] und fand ihren ersten Höhepunkt in Dante Alighieris Vision von der gleichweise »sonnenhaften« Souveränität des Geistlichen und Weltlichen[118]. Ihren zweiten Höhepunkt fand diese Opposition dann in der sogenannten »Barocksoziologie[119]«, in der innerkatholischen Antischolastik der William Barclay († 1608)[120], George Blackwell († 1613)[121], Roger Widdrington († 1640)[122] und Nicolas Coëffeteau († 1623)[123]. Im Gegensatz zur Scholastik ihrer Tage, im Gegensatz zu den Jesuiten St. Robert Bellarmin († 1621)[124], Martin Becanus († 1617)[125], vor allem zu Franz Suarez[126], erkannten diese Barocksoziologen auf den Titel »Gott-Vater« hin, davon »alle Vaterschaft kommt« (Eph. 3, 14 f.), Gottes »unmittelbare« Einsetzung der Autorität nicht nur im familialen, »privat«-, sondern auch im staatlichen, »öffentlich-rechtlichen« Sinn. Die Barocksoziologen erkannten, wie später auch die Staatsromantiker[127], im Vaterbild »das Urbild der Gesellschaft«. Das war gewiß – nach Hans Kelsen – »juristisch der naivste Ausdruck des Verhältnisses zu einer übergeordneten Autorität«, aber »zugleich« – wie Hans Kelsen mit Siegmund Freud ausführt – »die modernste Erkenntnis von der (tiefen-) psychologischen Natur aller sozialen Bindung[128]«.

Doch siegte über diese Vater-Lehre der scholastische »Demokratismus«, zumal der »Klerikalismus« der Kurie damit korrespondierte, wonach das im »Volk« radizierte Schwert des Fürsten – zuletzt im Eigentum der Kirche stünde[129]! Das Fürsten-

schwert sei, so Gregor VII., Bonifaz VIII. usw., doch nur ein von Petrus »verliehenes« Kirchengut! Mit dem Endergebnis: Der Fürst, nunmehr kirchlich bloß ein Funktionär der geistlichen Hierarchie und staatlich bloß ein Funktionär einer Menge ursprünglich fürstenlos und frei gedachter Individuen, wurde in die Zange genommen. Das Schwert des Fürsten erschien im Sinne der Scholastik durch das Volk und im Sinne der Kurie durch die Kirche bedingt und vermittelt. Beziehungsweise: Das Schwert des Fürsten wurde »naturrechtlich« auf ein Schwert des Volkes und »übernaturrechtlich« auf ein Schwert der Kirche reduziert. *»Naturrechtlich« wurde das »Volk«, »übernatürlich« die »Kirche« – Trägerschaft der Staatsgewalt.*

Was Wunder, daß das christliche Königtum dagegen einschritt und in dieser Machttheologie eine Verschüttung des Salböls seiner »Vater«-Würde feststellte[130] und z. B. Ludwig XII. von Frankreich den Traktat Cajetans öffentlich verbrennen ließ[131]. Heute, in einer Distanz von Jahrhunderten zu dieser Kontroverse, erkennen wir die bisher kaum gewürdigte Tatsache: Ehe die Aufklärung und die bürgerlichen Revolutionen den Kopf des Königs »in den Korb spuckten«, hatten Scholastik und Kurie den Vater-König in seiner mystisch-theologischen Existenz gestürzt.

Hatten aber die Aufklärung und die bürgerlichen Revolutionen den Sturz des Vater-Königs vollzogen – *für die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit,* für Ideale, die im Neuen Testament zwar angelegt, aber in der Feudalkirche und im Feudalstaat nicht zum Zuge kamen, bezweckten Scholastik und Kurie das Gegenteil dieser Parolen. Sie bezweckten Unfreiheit; sie bezweckten die Überstellung des Fürsten und damit des Gesamtvolkes in die Hoheit der – im politischen Betreff nach Christi Willen keineswegs zuständigen! – Kirche. Aber der Kurie waren die Fürsten als wahrhaft »mündige Laien«, als zumeist unbiegsame Vertreter des christlichen Weltstandes gegenüber der Hierarchie, immer ein Dorn im Auge. Die Fürsten mußten in ihrer Macht und Mündigkeit verkürzt werden, um das gleiche Verfahren an den nachgeordneten »Laien« um so leichter vornehmen zu können. Daher war die Verteidigung des Fürsten, seiner Freiheit in und gegenüber der Kirche, wie sie Barock und

Romantik betrieben, in ihrem Effekt eine Tat der Freiheit für alle; der »Demokratismus« der Scholastik hingegen, sekundiert von der Kurie, nur dem Buchstaben nach eine solche. Freiheit war hier eine Lüge. Dem Fürsten wurde die Freiheit genommen, ohne sie den anderen geben zu wollen.

## Kirche und Naturrecht in der Frage des Sozialismus und Kommunismus

Langsam nähert sich das scholastische Naturrecht mit der Kirche, wie um 800 der feudalen, um 1800 der bürgerlichen, nunmehr auch der sozialistischen Wirklichkeit als einem seiner kommenden Inhalte.

Ein erstes Anzeichen dafür war schon *der christliche Demokratismus und Sozialismus im Sturmjahr 1848 in Österreich*[132]. Haupt war der Prager Philosoph und Theologe Bernard Bolzano († 1848)[133]. Sein Leitbild war die Brot- und Liebesgemeinschaft der Urkirche in Jerusalem. In seinen »Erbauungsbüchern«, besonders in seinem Nachlaßwerk: »Von dem besten Staat«, zu Ende geschrieben 1846 »in der Mitte des traurigsten Proletariats« in Prag, stehen im Vordergrund der Wohlfahrtsstaat, Wirtschafts- und Kredit-Lenkung, öffentliches Eigentum an allen Gegenständen eindeutig öffentlicher Interessen[134]. In diesem Sinne wirkten auch, vom Priester-Philosophen Anton Günther († 1863) bejaht[135], Bolzanos Schüler und Freunde in Wien. So forderte Karl Ferdinand von Hock († 1869), ein Judenkonvertit[136], als Chefredakteur der Wiener »Constitutionellen Donauzeitung« beim ersten Erscheinen am 1. April 1848 eine »gemeinsame Ausbeutung der Geschäfte« im »fortschreitenden Geist der Vergesellschaftung[137]«. Der Agitator dieser Richtung, der nachmalige Prälat Sebastian Brunner († 1893)[138], sprach, was nicht minder Aufsehen erregte, der Einheit von Kirche und Handarbeit das Wort[139]. Ebenso sein geistlicher Freund, der Universitätsoperarius Wilhelm Gärtner († 1875). Kühn forderte dieser einen »monarchischen Sozialismus[140]«. In den Arbeiterbarrikaden der Wiener Revolution sah er den Unterbau des sozialen Staates im kommenden Österreich. Doch blieb alles in der Stimme stecken. Noch einmal siegten die alten Mächte, die beiden Feudalstände, und zeigten ihre »Pferdezähne«. Die erste christlich-soziale und -sozialistische Bewegung in Österreich wurde, wie einer ihrer besten Mitkämpfer, der Domprediger von St. Stephan, Joh. Emanuel Veith[141], 1851 schrieb,

»mit dem Hirtenstab so gut wie mit dem Bajonette totgeschlagen[142]«.

Systematisch aber erst entfalteten eine sozialistische Theologie und ein entsprechendes Naturrecht im katholischen Deutschland: Bischof Wilhelm Emanuel Freiherr von Ketteler († 1877), Prälat Franz Hitze († 1921) und Pfarrvikar Wilhelm Hohoff († 1923).

Bischof Ketteler[143], der erste seines Standes, den das erwachende Bewußtsein der Arbeiterschaft ergriff, war katholischer Lassalleaner. In seiner für die Geschichte des sozialen Katholizismus so bedeutsamen Schrift über »Arbeiterfrage und Christentum« 1864[144] übernahm er Ferdinand Lassalles Plan einer Sozialreform durch sozialistische Genossenschaften, durch die sogenannten »Produktiv-Assoziationen[145]«. Die Arbeiter sollten »ganz oder teilweise« *auch* Eigentümer der Betriebe und Geschäfte werden und neben dem »Taglohn« *auch* »Dividenden« beziehen[146]. Diesen »herrlichen Gedanken« aber, meint Ketteler, könne – nach dem »Naturrecht«! – nicht der Staat, nicht Recht und Gerechtigkeit, verwirklichen, wie Lassalle es will. Denn es gäbe keine Zwangspflicht für »die wohlhabenden Klassen«, die Not zu lindern und die materielle Lage der Arbeiter zu verbessern[147]. Dazu ausschließlich berufen und befugt sei aber die Kirche, die Caritas, eine moralische Macht und Pflicht[148]. Nicht einen »Staatssozialismus«, wie Lassalle, sondern einen »Kirchensozialismus« auf freiwilliger Selbstbeschneidung des privaten Kapitals, erstrebte Ketteler.

Abgesehen davon, daß mit individueller Liebesgesinnung und einer Tellersammlung in der Kirche keine Sozialreform möglich ist, war schon methodisch der Versuch Kettelers unhaltbar, die Kirche auf dem Wege der Caritas zur Mutter sozialistischer Produktiv-Assoziationen zu machen. Fälschlich glaubte eben Ketteler an eine »Seel- *und* Mehlsorge« der Kirche, um ein Wort Seipels zu gebrauchen. Und ebenso fälschlich glaubte Ketteler, vom bürgerlichen Rechtsstaat beeinflußt, dem Staat jede sozial- und eigentumsreformerische Aktivität absprechen zu müssen. Daß er sich hiebei auf das »Naturrecht« berief, beweist nur wieder, wie nutzlos das »Naturrecht« ist. Dennoch muß Ketteler das große Verdienst zugesprochen werden, Kirche und Naturrecht auf den

Sozialismus als Erscheinungsform einer neuen Sittlichkeit, zunächst in Lassallescher Prägung, hingewiesen zu haben.

Nach Ketteler kam Prälat Hitze[149], der geistliche Sozial- und Zentrumspolitiker des wilhelminischen Deutschlands, der den sozialistischen Gedanken innerhalb der Theologie vorantrieb und das Naturrecht umfärbte. Es geschah in seinen Jugendwerken[150], die gleichweise von Lassalle und Ketteler wie auch von Vogelsang, vom »Frühsozialismus« wie vom »christlichen Sozialismus«, getragen waren[151]. Im Gegensatz zu Ketteler, doch im Einklang mit Lassalle und Vogelsang, hielt Hitze nicht die Kirche, wohl aber Gesellschaft und Staat für verpflichtet und berechtigt, einen Sozialismus der Arbeiter aufzurichten. Und verneinte Ketteler Sozialismus und jegliche Sozialreform, falls sie nicht durch Kirche und Caritas, durch »die Kräfte, die im Christentum die Herzen bewegen«, zustande kämen, sondern allein durch Staatshilfe[152], so erklärte dagegen Hitze: »Kirche und Nächstenliebe mag man ›Wurzel und Krone‹, das ›Fundament‹, den ›Kitt‹, das ›bindende Ferment‹ der Gesellschaft nennen; den Bau selbst, die gesellschaftliche Ordnung selbst, kann bloß der Staat legen. Der Kirche fällt ganz sicher die wichtigste Aufgabe zu – die Bereitung der Herzen; aber den Staat können wir auch nicht entbehren[153].«

Nach dieser methodischen Klarstellung zeigte dann Hitze als »Ideal« seiner Reform: die »Produktiv-Assoziation« im Sinne Lassalles[154] und in der Erkenntnis, daß die maschinell-industrielle Arbeitsweise »faktisch« bereits die Wirtschaft »sozialisiere« und jede Fabrik zu einer Produktiv-Assoziation mache[155]. Sei vorläufig der Unternehmer hier »bevorzugter Genosse«, der den Ertrag der Genossenschaft »autokratisch« verteile, rücke später hier, bei demokratisch-sozialistischer Durchdringung der Genossenschaft, »die arbeitende Klasse« in »die dirigierende Klasse« mit auf[156].

Auch entwickelte Hitze – zur Stützung dieser Reform – eine Reihe moraltheologischer und naturrechtlicher Einzellehren! So erklärte er, daß »nirgends im Christentum das Privateigentum an Produktionskapital direkt und positiv gefordert oder als ewig notwendige Institution sanktioniert ist[157]«. Er erörterte die Frage der Sozialisierung »reifer« Betriebe[158]. Er

sprach vom »Recht der Expropriation«, das »in der Moral stets anerkannt ist[159]«. Daß »das Privateigentum dem Gemeininteresse weichen muß«, galt stets, betont Hitze, als »naturrechtliches Prinzip[160]«. Allerdings müßte »die Ablösung der kapitalistischen Magazine und Fabriken« vergütet werden. Aber damit ist, setzt Hitze fort, »dem historischen Recht der Fabrikanten und Magazinisten vollständig Genüge geschehen«, und der Staat hat »um so mehr freie Hand«, als es sich bei der Enteignung im Kern um »Wiedergutmachung geschehenen Unrechts handelt[161]«.

Nun versuchte Hitze mit diesen, damals unerhörten Begriffen eines: den Sozialismus als religiös-sittlich und naturrechtlich mögliche Erscheinung herauszuarbeiten – und zu empfehlen. Wie ernst Hitze es dabei war, beweist seine Warnung Kirche und Scholastik gegenüber: »Den Sozialismus ohne weiteres als unchristlich zu verwerfen, ist sehr unvorsichtig[162].« Gewiß, fügte Hitze hinzu, trete jetzt der Sozialismus im Kleide materialistisch-atheistischer Weltanschauung auf. »Allein das ist etwas Zufälliges«, schreibt Hitze, »und hat mit dem sozialistischen Grundgedanken, mit dem System als solchem, gar nichts zu tun[163].« Hitze schließt: »Täuschen wir uns nicht: Ist der Sozialismus volkswirtschaftlich berechtigt, bietet er dem Arbeiter wirkliche Vorteile, so werden ihm auch die christlichen Arbeiter zahlreich zuströmen und vielleicht gar bald das atheistische Element erdrücken. Die ersten Anwälte des Dritten Standes, des Bürgertums«, unterstrich Hitze, »waren ja auch Atheisten. Nichtsdestoweniger waren ihre Ideen, soweit sie die Emanzipation des Dritten Standes wollten, vielfach berechtigt, und diese Ideen haben gesiegt. Und weil Klerus und Adel diesen berechtigten Ideen sich verschlossen, den Weg friedlicher Reformen egoistisch verweigerten – bis es zu spät war –, deshalb kam die Französische Revolution mit all ihren Schrecken. »Heute«, meint Hitze, »ist unser Klerus frei von den Banden egoistischer Interessen, hoffentlich wird er seine Aufgabe besser lösen[164].«

Nach Ketteler und Hitze ist wohl Pfarrvikar Wilhelm Hohoff[165] der radikalste Denker innerhalb der sozialistischen Theologie. Fuhren Ketteler und Hitze nach Rom mit Marxens »Kapital« als einer Reise- und Auslands-Lektüre[166], um sich zu informieren, nahm Hohoff in seinem Schrifttum[167] Marx positiv zur

Kenntnis. Wie Ketteler der erste katholische Lassalleaner, war Hohoff der erste katholische Marxist[168]. Er hielt Marx »nicht bloß für den größten und bedeutendsten Nationalökonomen der Gegenwart, sondern für den weitaus größten und genialsten aller Zeiten«. Hohoff fügte allerdings hinzu: »Das gilt nur von Marx als Ökonomen; als solcher steht er einzig und unerreicht da; es gilt aber nicht von Marx als Philosophen[169].« Das »Wichtigste« der Marxschen Lehre ist, führt Hohoff aus, »nicht der historische Materialismus«, sondern »die Mehrwerttheorie«, die damit gegebene Kritik des Kapitals und des Kapitalismus[170]. In dieser glaubte Hohoff sogar, gleichwohl ihm die thomistische Unklarheit in socialoeconomicis bekannt war[171], dennoch ein thomistisches Lehrgut entwahren, ja Marx als »guten Thomisten« und sein Werk als »die glänzendste Apologetik« der sozialen Patristik und Scholastik preisen zu können[172].

Auf dem Boden der Auseinanderhaltung von Theologie und Soziologie, von Weltanschauung und Wissenschaft, erwuchs dann auch Hohoffs erregendes Bekenntnis: »Der Sozialismus an sich ist ein hohes, hehres Ideal; in seiner konkreten historischen Erscheinung ist er allerdings eine Zuchtrute Gottes für die moderne unchristliche Gesellschaft.« Trotzdem, »mag der Sozialismus«, prophezeit Hohoff, »sich heute auch noch so gottlos gebärden, er wird, wohl oder übel, die Welt wieder lehren, Gehorsam zu leisten den Geboten Gottes und seiner heiligen Kirche«. Der Sozialismus, folgert Hohoff, »ist nicht das ›Böse‹; er ist nicht die ›Zerstörung‹. Er wurzelt vielmehr, insofern er berechtigt ist und Wahrheit enthält, im Christentum, ist aus ihm hervorgegangen[173]«. Wiederholt versichert Hohoff: »Der Materialismus und Atheismus ist dem Sozialismus nicht wesentlich. Der moderne Unglaube und Religionshaß ist keine sozialistische Erfindung und keine sozialistische Spezialität[174].« Ähnlich Hitze hält Hohoff das antireligiöse Gerede im Marxismus für bourgeoise Dekadenz und Skepsis, für Beiwerk, für Reaktion auf die feudale und bürgerliche Kirche, kurz: für historische Verumständung[175].

Wir verstehen, wenn Hohoff, stets von dieser Überzeugung erfüllt, leidenschaftlich das 1874 von dem deutschen Sozialistenführer August Bebel († 1913) auf ihn gemünzte Wort abwies:

»Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser[176].« Im Gegenteil, rief Hohoff: »Nicht Christentum und Sozialismus, sondern Kapitalismus und Christentum stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser[177]!« Mit dem Enderfolg: August Bebel bezeichnete in einem Brief an Hohoff vom 21. Jänner 1909 diesen als »einen halben Gesinnungsverwandten« und ließ von da an in allen seinen Reden und Schriften die 1874 gegen Hohoff geprägte Phrase von dem Gegensatz vom Christentum und Sozialismus wie vom Feuer und Wasser einfach fallen[178].

Nicht aber fallenlassen wollte diese Phrase die offizielle, damals von Viktor Cathrein SJ († 1931)[179] angeführte, dem Bürgertum einseitig noch verhaftete Theologie. Sie pflegte geradezu liebevoll diese Phrase mit der Begründung, der Sozialismus bezöge ja zwei widerchristliche Fronten: 1. die materialistische Geschichtsauffassung und 2. die Idee des Klassenkampfes.

Dagegen lehrt ad 1) Hohoff, daß die »marxistische Geschichtsauffassung«, der »historische Materialismus«, zunächst mit dem »Vulgärmaterialismus« in Religion, Ethik und Philosophie nicht zu verwechseln sei, daß – vordringlich vom Standpunkt der Wissenschaft – der historische Materialismus angesehen werden müsse als Forschungsmethode, als »heuristisches Prinzip«, das zur Deutung des historischen Prozesses nicht entbehrt werden könne. Hohoff fragt: Wer wollte denn auch leugnen, daß auf dem Gebiete des geistigen und gesellschaftlichen Lebens das »Materielle« oder »Ökonomische« nicht Stimulans sei? Hohoff antwortet: »Sicher und absolut unleugbar bildet die ökonomische Struktur die reale Basis des gesamten gesellschaftlichen ›Überbaues‹, der auf ihr sich erhebt und beruht.« Gleichwohl gäbe es aber, zeigt Hohoff, Rangstufen im Überbau: »So sind die zivilrechtlichen Einrichtungen in letzter Instanz fast ganz aus wirtschaftlichen Verhältnissen zu erklären, weniger schon die politischen, noch weniger die philosophischen und am wenigsten die religiösen Einrichtungen und Vorstellungen[180].« Immer aber ist, lehrt Hohoff, Wirtschaft dabei, freilich in verschiedenen Graden, folglich, schließt Hohoff, »in der Marxschen Geschichtstheorie unbestreitbar ein sehr dicker berechtigter Kern steckt[181]«.

Ad 2) verkündet Hohoff: »Der Klassenkampf ist weder eine Erfindung von Karl Marx noch eine Erfindung des Sozialismus,

sondern eine wirtschaftliche und historische Erscheinung, die seit Jahrtausenden die irdische Welt durchzieht.« Und »die Organisation der unterdrückten Klasse«, verkündet Hohoff weiter, »ist gerade dasjenige Mittel, durch welches der Marxismus die heutige kapitalistische Klassenwirtschaft beseitigen und an ihrer Stelle eine bessere und gerechtere Wirtschaftsordnung setzen will[182]«. Hohoff erfüllt das scholastische Naturrecht mit sozialistischem Inhalt in seinem Ausruf: *»Der Klassenkampf und seine Organisation ist etwas nicht nur historisch Überkommenes, sondern auch gegenwärtig absolut Notwendiges und Gebotenes.«* Hohoff fügt gewichtig hinzu: »Dieser Klassenkampf braucht aber keineswegs zum Klassenhaß zu führen, wie ja überhaupt jeder berechtigte Kampf ohne Haß geführt werden müßte[183].« Damit sollte die scholastisch-naturrechtliche Apologie eines »gerechten Krieges« unter Staaten erweitert werden auf eine solche eines »gerechten Krieges« unter Klassen in den Staaten. Besonders sollte damit die Lehre der bürgerlichen Theologie, daß der Klassenkampf »unchristlich« sei, als Unterstützung der besitzenden Klasse entlarvt werden. In der Tat, *wer immer den Klassenkampf verneint, und das lehrt uns auch die Erfahrung, schützt und fördert notwendig die Klasse, die ein Interesse an der Verneinung des Klassenkampfes hat, und das ist die besitzende Klasse.*

Also wird weitgehend der Sozialismus, bei Hohoff zusätzlich der Marxismus, als ökonomisches System, ja auch als Weltanschauung, sofern er Methode des Forschens und sittliche Idee, ökonomische Geschichtstheorie und Klassenkampf ist, anerkannt. Gegen Ende seines Leben schreibt Hohoff: »Die Grundlage der Marx-Engelsschen Lehre ist nicht der Materialismus, wenn beide auch persönlich sich zum Materialismus bekannten, sondern vielmehr berechtigter Realismus und ethischer Idealismus[184]!«

Diese Gedanken nun, die Ketteler, Hitze und Hohoff entwickelten, setzten die sozialistisch orientierten Theologen und Naturrechtler der Folgezeit fort. Besonders nach dem Ersten Weltkrieg, nach dem sozialistischen Durchbruch 1918. In Deutschland schrieb Hohoffs Schüler, der Moraltheologe (in Tübingen) Theodor Steinbüchel († 1949), sein 1921 erschienenes Werk: »Der Sozialismus als sittliche Idee[185]«. In Österreich, in Wien,

gab das Stichwort Monsignore August Schaurhofer († 1928)[186], seiner 1923 gestellten Frage: »Wie stellen wir uns zum Sozialismus[187]?« Die Antwort war nicht theoretisch, wohl aber moraltheologisch-»naturrechtlich« positiv[188]. Eindringlich lehrte Schaurhofer auch, den Sozialismus psychologisch zu verstehen als Revanche für die jahrzehntelange Verständnislosigkeit der Kirche in der Arbeiterfrage[189]. Ähnlich Michael Pfliegler[190]! Sein Anliegen war, Kirche und Naturrecht zu entbürgerlichen, um die »eigentlich« nur vom *bürgerlichen* Christentum abgefallenen Sozialisten – unbeschadet ihres sozialistischen Aufbauwillens – zur wahren Kirche, zur Kirche der Bergpredigt Jesu, zurückzureden. Die offizielle, in Purpur gehüllte Kirche verbot jedoch Pflieglers Arbeit, im Weinberg des Herrn nach seiner Art tätig zu sein. Pfliegler, der erste Arbeiterpriester, fügte sich. Groß war sein Gehorsam. Groß war auch die Zahl der dadurch priesterlos gewordenen Arbeiter außerhalb der Kirche.

Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte diese »Links«-Theologie fort u. a. der Luxemburger Moralist Marcel Reding, ein Schüler Steinbüchels, in seiner 1952 an der theologischen Fakultät der Universität in Graz gehaltenen Antrittsvorlesung: »Thomas von Aquin und Karl Marx« und in seinem ebenda 1957 erschienenen Werk: »Der politische Atheismus[191]«. Marcel Reding versuchte hier an Hand der Quellen »die Tatsache der Verwandtschaft von Thomas und Marx« und »die bei aller Verschiedenheit bestehende ideengeschichtliche und systematische Nähe beider Denker« nachzuweisen[192]. 1952 erschien auch in Salzburg ein Versuch des Benediktiners Albert Auer, aus dem »Naturrecht« ein »soziales Programm« abzuleiten mit dem Aspekt: »Der Kollektivismus ist unser Los[193]«. Besonders wagemutig war und ist Johann Kleinhappl, der seine Wirksamkeit sogleich nach 1945 als ein Sozialrevolutionär im Jesuitenrock an der theologischen Fakultät der Universität in Innsbruck begann und drei Jahre darauf, im Jahre 1948, Orden und Lehrkanzel verlassen mußte, um in Wien – als einfacher Weltpriester weiterzuwirken[194], zuletzt in aufsehenerregender Weise bei der Tagung der »Arbeitsgemeinschaft katholischer Sozialisten« in Wien 1959. Kleinhappl hatte zum Thema: »Marxsche Sozialanalyse und katholische Soziallehre«, worin er Marx als Kapitalkritiker und Prophet

einer klassenlosen Gesellschaft bejahte und Marx als Atheisten damit entschuldigte, daß ja »Marxens Bild von der Religion durch das herrschende Christentum seiner Zeit, von dem keine Umgestaltung der Gesellschaftsordnung zu erwarten war, bestimmt wurde[195]«.

Selbst eine Türe des Vatikans öffnete sich bereits 1949 für links. Der dies tat, war kein Geringerer als Graf dalla Torre, der Chefredakteur des offiziell-vatikanischen »Osservatore Romano«, in seinem ebenda am 8. Mai 1949 abgedruckten Leitartikel: »La Chiesa cattolica e il capitalismo«. Er schreibt: »*Der Kommunismus als Wirtschaftssystem, abgesehen von jeglicher Philosophie, ist keine Antithese zum Christentum, kein Gegensatz zur Natur desselben*[196].« Hiezu bringt, um nur ja kein Mißverständnis aufkommen zu lassen über den lapidaren Inhalt dieses Dokuments, die Herder-Korrespondenz: »Orbis catholicus« im Anschluß an ein diesbezügliches Dekret des Heiligen Offiziums folgende Interpretation: »Die Kirche« – als Hüterin des Naturrechts – »fällt über die sozialistische Wirtschaftsweise ebensowenig wie über die kapitalistische ein Urteil. Das liegt außerhalb ihrer Zuständigkeit, weil es sittlich und religiös belanglos ist, ob die Produktionsmittel vorwiegend im Eigentum von Unternehmern oder im Eigentum der Gesellschaft sind[197]!«

Deutlich wird: Nicht nur die politische, auch die ökonomische Freiheit oder Unfreiheit, privates oder öffentliches Eigentum an den Produktionsmitteln, gleichgültig, ob dieses oder jenes der Freiheit oder Unfreiheit dient – dies alles ist für die Kirche ein »belangloser«, damit für das scholastische Naturrecht ein wesenloser Begriff.

Denn im strengen Sinne – dieser Zusatz sei noch angebracht – ist das Eigentum nur als »genus«, abstrahiert von den kollektiven und individuellen Existenzformen, und das Eigentum nur als »commune«, die Erde als abstraktes Eigentum aller, naturrechtlich-scholastisch begründet[198]. Nicht naturrechtlich-scholastisch ausgezeichnet ist jedoch das Eigentum als »species«, in seiner positiv-rechtlichen Besonderung, die – nach Thomas von Aquin – menschlicher Übereinkunft ist[199]. Wie in der naturrechtlich-scholastischen Staatslehre ein leerer Thronsessel verteidigt wird, so in der naturrechtlich-scholastischen Eigentumslehre

ein leeres, inhaberloses Wertpapier. Auch hier ergibt sich: Das scholastische Naturrecht, das als ein abstraktes über der Geschichte steht und »im Prinzip« keine konkreten Inhalte hat, verkröpft, sobald es auf die Geschichte bezogen wird, deren soziale Inhalte als »natürliche Rechte« dieser. In unserem Falle legalisiert das »genus« Eigentum »naturrechtlich« je die »species« davon. So ist es einerseits »naturrechtlich« – wie gesagt – »belanglos«, in welchen und in wie vielen Händen das Eigentum sich befindet. Andererseits schützt aber der strukturlose Eigentumsbegriff des scholastischen Naturrechts das Eigentum, so es ist, also das positiv-rechtliche und geschichtliche, und in welcher Gestalt immer, auch dann, wenn es mißbraucht wird, zumal dieses Naturrecht auch ein »Naturrecht« des Menschen »auf Mißbrauch des Eigentums« behauptet[200]! Das erhellt, warum die gelegentlichen Kontroversen der »Naturrechtler« um eine neue Eigentumsordnung notwendigerweise Scheingefechte sein müssen[201]. Im Grunde ist die »naturrechtlich-scholastische Eigentumslehre« eine Apologie des je bestehenden Eigentums, wie die »naturrechtlich-scholastische Staatslehre« ja auch nur eine Apologie der je bestehenden Macht und Gewalt ist.

Beschluß: So ist das scholastische Naturrecht – auch in den zuletzt angezogenen Fällen – kein Ordnungsgrundriß für jedes System im Sinne einer konstruktiven Mitgift, was seine Vertreter so gerne behaupten, sondern – ein leeres Gerede und Gehäuse, in dem jedes System Platz finden kann.

## Die Tragik der Vogelsang-Schule

Auch die sozialen Enzykliken der katholischen Kirche beinhalten – wie das sie instrumentierende Naturrecht der Scholastik – kein politisches oder soziales »Freiheitsideal«. Erscheint dennoch in einer Sozial-Enzyklika ein solches, dann gewiß nicht als Norm, sondern als Bezugnahme auf ein Faktum. *Hat eine Freiheitsbewegung eine Kette zerbrochen, wird kirchlicher- und naturrechtlicherseits die neue Freiheit genauso anerkannt wie die Kette zuvor.* Das ist das geheime, aus der Sendung der Kirche und der Leerformel ihres Naturrechts fließende Gesetz jeder sozialen Enzyklika. Das erklärt, warum die sozialen Enzykliken der Kirche niemals eine Zukunftsperspektive entwickeln und sie immer »zu spät« kommen müssen[202]. Das erklärt ferner, warum eine politische oder soziale Freiheitsbewegung grundsätzlich keine Stütze in Kirche und Naturrecht haben kann. Sie hat aber sofort den Segen der Kirche und das Ja des scholastischen Naturrechts, sofern die erstrebte Freiheit sich durchsetzte und die gesprengte Kette eine Tatsache geworden ist.

In jeder politischen oder sozialen Freiheitsbewegung marschiert die Kirche mit ihren diesbezüglichen Enzykliken nicht à la tête, sondern à la queue! Das zeigt die Geschichte der Klassenkämpfe seit den paulinischen Rundschreiben an die Herren und Sklaven; das zeigt besonders auch die Auseinandersetzung der Kirche, ihrer Hierarchie, mit jener katholischen Sozialbewegung, deren Klassiker der 1890 verstorbene Carl von Vogelsang war[203]. Sein von einem inneren Engagement erfülltes Arbeiter-Befreiungsprogramm: der Sturz der kapitalistischen Ordnung, die Verwandlung der Arbeiter in Mitarbeiter und Miteigentümer am Produktionskapital, wurde, wie schon angedeutet[204], in der sozialen Enzyklika Rerum novarum 1891 nicht einmal genannt, geschweige denn bejaht. »Rerum novarum« verurteilte zwar Vogelsangs System nicht; aber »Rerum novarum« hatte damit nichts zu schaffen haben wollen.

Nun war der große Irrtum Vogelsangs und seiner Schule, immer geglaubt zu haben, in ihrem Arbeiter-Befreiungsprogramm

von der Kirche gedeckt zu sein. Als sich das Gegenteil herausstellte, wurde die Kirche auf Abfall von ihrer »sozialen« Sendung verklagt. Indem Vogelsang der Kirche, die im Prinzip kein »Sozialprogramm« hat, sein Programm als »das« kirchliche – gewiß guten Glaubens! – unterschob, geriet er in jene durchaus paradoxe wie tragische Situation, die Kirche als »Hort« eines radikalen Sozial- und Freiheitsideals erhöht und gleichzeitig als »Verdünnerin« ihrer diesbezüglichen Prinzipien erniedrigt zu haben[205].

Und den gleichen Irrtum Vogelsangs wiederholte sein genialer Schüler, der Anreger und Antreiber des sozialen Katholizismus in Österreich vor und nach dem Ersten Weltkrieg, Anton Orel († 1959)[206]. Schon in seinem Jugendwerk: »Kapitalismus, Bodenreform und christlicher Sozialismus« (1909) appellierte er – im Glauben Vogelsangs an ein Gesellschafts- und Wirtschaftsideal der Kirche und an eine sozialreformerische Aufgabe ihrer Hierarchie – leidenschaftlich an die Bischöfe, sie mögen »sich an die Spitze der sozialistischen Bewegung stellen« und »die Arbeit von der Knechtschaft des Kapitalismus erlösen[207]«. Welch ein Mißverständnis der Kirche, ihrer Sendung! Die katholischen Bischöfe – als Avantgardisten und Spartakisten! Welch eine Zumutung! Die Kirche, auch wenn sie ganz jesuanisch arm und bescheiden wäre, könnte nie und nimmer diese von Vogelsang und seinen Schülern ihr zugedachte Rolle des Umsturzes übernehmen. Auch Orel – wie Vogelsang – überforderte die Kirche. Auch Orels Tragik war, von der Kirche eine soziale Offensive zu erwarten[208]. Als er hierin enttäuscht wurde, erklärte dann auch er – im Kampf gegen die »kapitalistisch« denkenden Bischöfe – sein Vogelsang fortbauendes Sozialprogramm als »das« kirchliche und mußte dafür es erleiden, auf den österreichischen Diözesan-Index[209] gebracht und von der »Quadragesimo anno[210]« verurteilt worden zu sein.

Orel – wie die meisten Schüler Vogelsangs – wollte nicht einsehen, daß die Kirche Vogelsangs System, solange es keine positive Gesetzeskraft hatte, nicht in ihre »Soziallehre« aufnehmen konnte[211]! Jetzt erst, da Vogelsangs System – mit und zumeist ohne Berufung darauf – in der Sozialgesetzgebung seit 1945 von Jahr zu Jahr mehr Aktualität gewinnt[212], nimmt das

soziale Lehramt der Kirche Notiz davon. So die aus Anlaß der 70-Jahr-Feier der »Rerum novarum« erschienene Sozialenzyklika Johannes' XXIII., die »Mater et magistra« 1961 »über die jüngste Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens«. Sie bringt einfach alles – siehe ihre Abschnitte über »die tätige Gegenwart der Arbeiter in den Betrieben[213]« –, was Vogelsang vor bald 100 Jahren und seine Schule seither geschrieben haben und vor 70 Jahren »Rerum novarum« hätte schreiben sollen, aber es nicht hatte schreiben können, auch wenn der Wille dazu vorhanden gewesen wäre, weil einer Sozialenzyklika der Kirche wesentlich ist, eine moralische Nachrede, niemals aber eine Vorrede, ein Aufruf zu einer kühnen, neuartigen Sozialaktion zu sein. *Denn nichts an sozialkonstruktivem Gehalt ist in einer sozialen Enzyklika der Kirche, was nicht längst vorher schon ausgereift und fest und sicher in den diversen Sozialgesetzgebungen der Kultur-Staaten erprobt und verankert ist.* So segnete und ermunterte »Rerum novarum« 1891 die Jahrzehnte vorher schon allseits in Gang gekommene »Sozialpolitik« auf dem Boden des Kapitalismus; und so segnet und ermuntert »Mater et magistra« 1961 die Jahrzehnte vorher schon allseits eingeleitete »Sozialreform« in Richtung auf einen Umbruch des Kapitalismus. Daher ist es methodisch ein Unsinn, soziale Enzykliken der Kirche und soziale, sozialkonstruktive Programme von Parteien formal gleichzusetzen, so z. B. »Rerum novarum« und »Kommunistisches Manifest« oder »Rerum novarum« und Vogelsangs »Thesen von Haid[214]«. Denn jedes weltliche, vor den Toren der Kirche aufgebaute Sozialprogramm, ungeachtet der Tendenz, ob von einem »Typus Marx« oder von einem »Typus Vogelsang« verfaßt, hat den Willen zu einer sozialen Umgestaltung. Eine kirchliche Sozialenzyklika hat einen solchen Willen nicht. Ihr Wille ist nur die innersystematische Ausfegung moralischer Unzukömmlichkeiten. Es handelt sich ihr um ein Gut-Sein und Gut-Tun des einzelnen in jeder Sozial- und Rechtsfigur und welcher Klassenlage hierin auch immer. Für die Kirche ist eben, nochmals sei es betont, eine »Freiheit« oder eine »Fessel« soziologisch ein Neutrum, wobei aber moral- und pastoraltheologisch, selbstverständlich auch kirchenjuristisch, maßgebend je das ist, was gerade ist. Es ist »die Majestät der Tatsache«, welche die Kirche

– im außerreligiösen Bereich ganz positivistisch-opportunistisch eingestellt – respektiert[215].

Allerdings kann die Kirche, ihr Naturrecht und ihre sozialen Enzykliken, diese neutrale, an sich sozialprogrammlose Haltung bekunden, weil – und das mußte selbst ein integraler Theologe wie Johannes Ude bei den Salzburger Hochschulwochen 1946 zugeben – auch Jesus »kein soziales Programm« hatte[216]. *Das einzige Sozialrundschreiben des Herrn ist sein im Sand gezogener Kreis um eine Sünderin* (Joh. III., 3 ff.)! Hier erfüllte sich sein Beruf[217]. Es war ein religiöser, ein geistlicher Beruf. Daß Jesus kein irdischer Messias war, enttäuschte und verbitterte Alt-Israel[218]. Daß Jesus es doch »auch« war, glaubte das (1929 von Pius XI. liquidierte) Papstkönigtum des Kirchenstaates[219] und diese Vorstellung klingt in den Enzykliken an[220]. Jesus aber erlöste sein Volk nicht von den »Römern«, sondern von den »Sünden«. Er wollte kein »Befreier« sein[221]! Er erweckte keine diesseitige Reichsideologie[222]. Er war kein König, kein Denker. Er floh, als man ihn krönen wollte[223]. Er widerstand den herrscherlichen Versuchungen auf den Zinnen des Tempels[224]. Er liebte die politische Ohnmacht. Und er schwieg zu allen außerhalb des Seelenheiles gelegenen Fragen und Dingen dieser Welt[225]. Auch zur sozialen Frage. »Wohl haben sich zu allen Zeiten«, schreibt der katholische Moralist Fritz Tillmann, »oft genug die Weltverbesserer auf Christus berufen, aber er war weder ein politischer Messias noch der wirtschaftliche oder gesellschaftliche Neuerer, als der er nicht selten verkündet wurde[226].«

Man »geheimnisse« also nicht in Christus und in seine Offenbarung und Stiftung soziologische und sozialpolitische Normen hinein, die er nicht geben wollte. Das Paradoxon – um mit Paulus zu sprechen –, diese Torheit im evangelischen Sinn, daß ein Mensch Gott ist, und das ist Christus, und ein Gottmensch von Menschen sich töten läßt, und das ist Christi Tod, ein Paradoxon, dessen ehernes Denkmal das Kreuz ist, ist die endgültige Absage an den uralten Traum der Menschheit, inmitten der Geschichte einen Gottmenschen zu erwarten als einen Befreier und Erlöser aus dem irdischen Los. Nur dies ist aber Christus, und so spricht ihn auch sein Wegbereiter, Johannes der Täufer, an: »Agnus Dei«, Lamm Gottes, Gott-Tier, das hinwegnimmt die

Sünden der Welt[227]. Sein Kommen und Dasein lag in dieser Aufgabe allein, nicht in der Aufgabe, Wissenschaft und Kunst, Politik und Wirtschaft zu betreiben. Daher besitzt auch die Kirche keinen eigentlichen Lehr- und Lebensauftrag auf diesen außerreligiösen Gebieten.

Hat die Kirche als Gefolgschaft Jesu keine sozialkonstruktive Aufgabe, so kann gleichfalls nicht eine solche Aufgabe eine soziale Enzyklika besitzen. Hat die Kirche als Gefolgschaft Jesu nur die Aufgabe, unter Hinnahme der gegebenen Ordnung Seelsorge auszuüben, so kann eine soziale Enzyklika nur ein Mittel im Rahmen dieser Sendung sein. Eine soziale Enzyklika, und das ist ihr Hauptbegriff, ist als Teil und Verfahren der kirchlichen Seelsorge nur Anpassung an eine je gegebene Ordnung– peccato excluso allerdings! *Mit Ausnahme der Sünde!* Gegenwärtige Verhältnisse werden »naturrechtlich« abgebildet und anerkannt und »übernaturrechtlich« zurechtgeschnitten und ausgeheilt.

Folglich bietet keine kirchliche Sozialenzyklika etwas Neues. Was Graf Franz Kuefstein († 1918), der Mitarbeiter Vogelsangs, der Freund Leos XIII.[228], der Kenner der »Rerum novarum« und ihrer Vorgeschichte, sagte: »Die Rerum novarum bringt ja auch nichts Neues[229]«, gilt für jede Sozialenzyklika grundsätzlich. *Jede Sozialenzyklika der Kirche, ehe sie noch im Vatikan überlegt und entworfen wird, kann daher von vornherein bestimmt und berechnet werden von jedem Kenner der »kirchlichen Soziallehre«, das heißt der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche, wie auch der jeweiligen Struktur von Gesellschaft und Wirtschaft und nicht zuletzt der hierin eingebetteten Finanzkammern der Kirche.*

So entwarf ich in meinen Vorlesungen über scholastisches Naturrecht schon vor Jahren im Hinblick auf das 70-Jahr-Jubiläum der »Rerum novarum« und auf das 30-Jahr-Jubiläum der »Quadragesimo anno« den Grundzug einer für den 15. Mai 1961 zu erwartenden »Septuagesimo anno«, wie ich damals sagte, die dann wirklich als »Mater et magistra« am 15. Mai 1961 erschienen ist. Den Grundzug nannte ich »sozialistisch«! Infolge davon war vorauszusehen, daß die neue Enzyklika bringen werde:

1. einen vorsichtigen Abbau der dem Kapitalismus angepaß-

ten Grundbegriffe der »Rerum novarum« und der »Quadragesimo anno« in Sache des Eigentums, des Kapitals, des Lohnvertrages usw.,

2. eine Anerkennung der Errungenschaften des christlichen Sozialismus der Vogelsang-Schule und ähnlicher Richtungen in Sache der Entproletarisierung durch Miteigentum und Mitbestimmung, wie eine Anerkennung des demokratischen West-Sozialismus in Sache der Vergesellschaftung usw. und

3. den Versuch, nunmehr auch der »sozialistischen Wirtschaftsweise« moralisch die »rechte Ordnung« zu geben, wie »Rerum novarum« und die Sozialkundgebungen der nachfolgenden Päpste und Bischöfe es bisher versuchten, der »kapitalistischen Wirtschaftsweise« die »rechte Ordnung« zu geben.

Genauso kam es! Und so kann – eine friedliche Koexistenz von West und Ost vorausgesetzt – heute schon eine »Octagesimo anno« vom 15. Mai 1971 im Grundriß erstellt werden. Sie wird, zunächst westwärts, amerikawärts, gewandt,

1. im Sinne von »Rerum novarum« und »Quadragesimo anno« und unter Berufung auf das »sekundäre« Naturrecht der Scholastik[230] das Privateigentum (auch an den Produktionsmitteln) und seine sozialökonomischen Folgen verteidigen; und sie wird, diesfalls west- und mitteleuropäisch orientiert, widerspiegelnd die weiteren Fortschritte des christlichen und des demokratischen Sozialismus,

2. im Sinne von »Quadragesimo anno« das »Gesellschaftsverhältnis« von Arbeit und Kapital im Gegensatz zum »Lohnvertrag« um vieles stärker unterstreichen; und sie wird

3. im Sinne von »Mater et magistra« das Mit-Eigentum der Arbeiter am Betrieb – was der christliche Sozialismus seit hundert Jahren fordert! – geradezu bevorzugen; und sie wird

4. im Sinne und Vollzug der »Mater et magistra« die Elemente des West-Sozialismus, die Sozialisierung gemeinwohlnotwendiger Betriebe, noch bereitwilliger aufnehmen und sie wird schließlich

5. erstmalig – und dies unter Berufung auf das »primäre« Naturrecht der Scholastik, wonach zuerst die Erde ein Eigentum aller ist[231] – wesentliche Elemente des Ost-Sozialismus enthalten! Auch werden vielleicht schon die Kolchosen verstanden wer-

den und eine positive Würdigung erfahren in Erinnerung an den um 800 einsetzenden Prozeß der Feudalisierung, der wirtschaftsnotwendigen Einverleibung der freien Bauern in die Großlandwirtschaften des Adels – und der Kirche!

Wahrlich, auf dem rein sozialen Ausdrucksfeld der Kirche ist es keine Kunst, ein Prophet zu sein. Man muß nur ein (Religions-)Soziologe sein nach dem Rezept des Vaters der modernen Soziologie, des August Comte († 1857): Savoir pour prévoir! Leicht spult sich alles ab, wenn man eben weiß, daß die jeweilige Sozialordnung nicht durch eine Sozialenzyklika der Kirche gestaltet worden ist[232], denn die Kirche ist in der Sozialwelt nicht sozial-kreativ, sondern sozial-caritativ[233], und wenn man weiß, daß eine Sozialenzyklika – wie ein Überbau – die jeweilige Sozialordnung widerspiegelt. Die soziale Dynamik liegt nicht in der Kirche, sondern im stets werdenden Begriff der Gesellschaft, welche die Kirche verseelsorgt.

Was sich daher »kirchliche Soziallehre« unter Berufung auf die sozialen Enzykliken nennt, ist ein sozialer Bildbericht von gestern und heute – aus- und zurechtgeschnitten durch die Moral, durch das heilige Sittengesetz der Kirche, durch ihr depositum fidei. Diese Moral allerdings, bestehend in der Achtung vor dem Einzelmenschen als einem Ebenbild Gottes, bestehend in der Liebe zum Nächsten und Fernsten, der, in welcher Stellung immer, ob »unten« oder »oben«, als zweiter Christus zu betrachten ist, bestehend in der Unauflöslichkeit der Ehe, die ein Spiegelbild der Einheit von Christus und Kirche ist, bestehend in der Ehre und Würde der Arbeit, die eine Fortsetzung und Wiederholung göttlichen Schöpfertums und Rechtstitel ökonomischer Existenz ist, kurz: diese Moral allerdings, das mysterium sociale der Kirche, gleichzeitig der eiserne Bestand ihrer sozialen Enzykliken, ist, was wichtig zu betonen ist, *bereits hinreichend* im Zehntafelgesetz des Alten Testamentes und in der Bergpredigt Jesu enthalten; und diese Moral ist auch schon in den lapidaren Sätzen des Kleinen Katechismus unserer allerersten Volksschulzeit verarbeitet! *Daher bringt eine soziale Enzyklika auch im prinzipiellen Belang nichts Neues!* Und sie ist auch nur in diesem Belang entschieden. In allem übrigen Belang, im sozialen, sozial-reformerischen Belang, ist sie unentschieden – unentschie-

den wie die Kirche. Wie oft lautet in diesem Belang der Inhalt: »Si, no, ma!« Ja, nein, aber[234]! In der Tat, die Kirche kann hier nichts entscheiden. Die Kirche kann nicht einmal in so manchen heißumstrittenen Fragen der Theologie restlos klären und entscheiden. Zum Beispiel in der Gnadenfrage. Das zeigt Pius v., seine Bulle: »Ex omnibus afflictionibus« 1567. Diese Bulle behalf sich in der Frage der Gnade damit, daß sie einen Beistrich – den in die Kirchengeschichte dann eingegangenen comma Pianum! – bewußt nicht setzte[235] und gerade dadurch die Parteien des Gnadenstreites, die eine »Entscheidung« verlangten, unentschieden abfertigte und sie auch abfertigen mußte, weil »Gnade«, die Gnaden-Problematik, das Abspiel ihrer Elemente: die Freiheit des Menschen und Gotteswille, keiner Definition sich fügt[236]. Wie soll nun die Kirche in der hochpotenzierten Gesellschaft und Wirtschaft von heute Entscheidungen treffen und Definitionen von Arbeit und Kapital, von Stand und Klasse, von Methoden der Produktion usw. geben, dies auf Gebieten, welche nicht der Kirche sind? Wohl ist die Kirche religiös-sittlich in der sozialen Frage zuständig. Aber auch hier geht die Kirche über allgemeine Sätze nicht hinaus. Einer davon spielte bekanntlich jahrhundertelang eine Hauptrolle: »Wucher ist verboten.« Gewiß, nur wußte man nie genau, was Wucher ist[237]. Der Hang, religiös-sittliche Gehalte zu verrechten, wie es der kurialen Praxis der Kirche eigen ist, hat seine Grenzen.

Es gilt für jede Enzyklika, was die Revue Bénédictine 1891 nach Erscheinen der »Rerum novarum« schrieb: »Keine unfehlbare Lehrentscheidung liegt vor, weder inhaltlich noch formell; die lehramtliche Kundgebung ist überzeitlich in ihren aus dem Glaubensgut der Kirche geschöpften Grundlehren, zeitgebunden und zeitbedingt in ihren praktischen Vorschlägen und Folgerungen[238].« Und der katholische Bonner Moraltheologe Wilhelm Schwer († 1949) schrieb 40 Jahre später: »*Soziale Fragen, sobald sie über die unveränderliche Glaubensgrundlage sich erheben, sind überhaupt nicht durch ein Roma locuta zu lösen*[239].«

Kirchliche Soziallehre? Kirchliche Soziallehre aus Sozialenzykliken? Von ihr gilt, was Oswald von Nell-Breuning SJ von der »christlichen und katholischen Gesellschaftslehre« 1947 schrieb: »*Die Bezeichnung ›christliche (katholische) Gesellschaftslehre‹*

*ist geradezu verfänglich. Sie ist dazu angetan, die Vorstellung zu erwecken, das Christentum besäße ein System von Normen für Bau und Ordnung der menschlichen Gesellschaft, ausgebaut zu einer wissenschaftlichen Lehre, die mit christlichen Offenbarungswahrheiten innerlich verknüpft seien*[240].« Längst vorher sagte schon der Tübinger Moraltheologe Theodor Steinbüchel in seiner berühmt gewordenen Marburger Rede über »Katholizismus und soziale Frage« 1929: »Die Religion kann nicht die Formen der Wirtschaft bestimmen. Eine eigentliche christliche Gesellschaft oder Wirtschaft gibt es nicht[241].« Kurz und bündig sagte der Begründer der modernen Sozial-Scholastik, des sogenannten »Solidarismus«, der Jesuitenpater Heinrich Pesch († 1926): »Religion kann nicht Korn produzieren[242]!«

Wie die Kirche und das scholastische Naturrecht besitzen auch die sozialen Enzykliken der Kirche kein bestimmtes System. Freiheit oder Unfreiheit sind auch hier gleichgültige, wesenlose Begriffe. Sie sind für die Kirche bloße Tatsachen, aber keine obersten Ziele, keine obersten Werte.

## Die sozialreformerische Wertlosigkeit des scholastischen Naturrechts in der Frage der Freiheit

Arthur Fridolin Utz OP, Naturrechtsscholastiker an der Universität in Freiburg in der Schweiz, möge uns mit eigenen Worten nochmals vor Augen führen, was bislang herausgestellt worden ist.

Utz schreibt in der deutschen Thomas-Ausgabe: Daß Thomas, was »nicht verwundern darf«, die antike Sklaverei »unter das Naturrecht zählt«, hat seinen geschichtlichen Grund. Denn »damals waren nicht alle Menschen in der Lage, sich selbst als freie Herren im Leben zu behaupten«. Vielmehr »bedurften sie der Führung durch einen Weiseren«, und »es war somit im Hinblick auf die konkrete gesellschaftliche Situation angemessen, also natürlich, den Zustand des lebenslänglichen Dienstverhältnisses eines Menschen im Dienste seines Herrn zu befürworten«. Also, schließt Utz, »mußte die natürliche Vernunft ein solches gesellschaftliches Gefüge diktieren«! Freilich, setzt Utz fort, »ist damit nicht gesagt, daß ein solcher gesellschaftlicher Zustand, der als naturrechtlich bezeichnet wird, unabänderlich wäre«. Diese Abänderung geschieht aber – und das zeigt jetzt Utz, ohne es zu wollen, drastisch auf – *nicht* durch das Naturrecht! Utz schreibt: »*Entsprechend dem Wandel der Umstände wandelt sich auch das vernünftige Urteil, die sachliche Analyse, und damit das konkrete Recht der Natur*[243].« Beziehungsweise: »Die Anwendung eines naturrechtlichen Prinzips ist eben je und je verschieden, entsprechend der konkreten Befindlichkeit sowohl des Menschen wie der Gesellschaft, entsprechend dem thomistischen Satz: Die Natur des Menschen ist veränderlich.« Das will nach Utz heißen: »Die sachgegebenen Umstände, in denen wir leben, ändern sich unaufhaltsam, so daß wir entsprechend auch die Ordnungsformen ändern müssen[244].«

Mit anderen Worten: Einmal ist – nach der Befindlichkeit von Mensch und Gesellschaft – »naturrechtlich« Sklaverei möglich, das andere Mal nicht. Wie es eben »die Umstände erfordern«! Ist Sklaverei vorhanden, ist es »naturrechtlich« gut; ist

sie nicht vorhanden, ist es »naturrechtlich« auch gut. Es bleibt allerdings die Frage: Wer oder was verhindert heute die Wiederkehr einer Sklaverei, ihres »gesellschaftlichen Gefüges«, das, sobald es existiert, »das konkrete Recht der Natur« verkörpert? Offenbar ist es ein anderes Prinzip als das scholastische Naturrecht, das erst dynamisch wird, wenn die »Umstände« – schon längst dynamisch geworden sind, denen sich das Naturrecht fügen muß und sich auch immer fügt[245].

Daraus ergibt sich notwendigerweise die Wertlosigkeit des scholastischen Naturrechtes für jede Sozialreform, für jede Zukunftsperspektive, weswegen auch in der neueren Geschichte bevormundete, unterdrückte, aus der herrschenden Gesellschaft geworfene Klassen das scholastische Naturrecht über Bord warfen und ein neues »Naturrecht« schufen, das »aufgeklärte«, das »individualistische« Naturrecht, wie das Bürgertum, oder das »sozialistische« Naturrecht, wie die Arbeiterschaft[246]. Füllt aber eine emporgekommene Klasse die frischen Gesetzesblätter mit ihren »Rechten«, und das beinhaltet zum Beispiel die Rechtsgeschichte des Bürgertums im 19. Jahrhundert, dann ist das »Naturrecht« konservativ genug, die neuen »Früchte« – wieder zu konservieren. Selbst erzeugt es keine.

Diese Unfruchtbarkeit des scholastischen Naturrechts ist schließlich auch gegeben, und das ist wohl sehr beachtenswert, wo scholastische Naturrechtler selbst, ohne von einem positiven (Staats-)Recht (der »Laien«) daran gehindert zu sein, naturrechtlich sich betätigten, das heißt: das »jus naturale« eine »potestas directa« hatte und das Naturrecht Staatsrecht und der Naturrechtler Staatsmann war. So im römischen Kirchenstaat, in den geistlichen Kurfürstentümern, in den geistlichen Gutsherrschaften usw. Davon nimmt aber seltsamerweise keines der dickleibigen Naturrechts-Bücher Notiz. Wohl schreiben diese – man vergleiche nur die Sachindizes – über alles. Sie deduzieren aus dem »Naturrecht« sogar »das Rechtsgehen auf der Straße[247]«! Sie unterziehen sich aber nicht der Mühe und zeigen endlich einmal die »naturrechtliche« und die »naturrichtige« Ordnung an Hand ihrer doch ureigensten Naturrechts-Schöpfungen! Warum nicht?

Die scholastischen Naturrechtler, und deshalb erhalten wir

keine Antwort, müßten nämlich eingestehen, daß ihre Naturrechts-Staaten und -Staatlichkeiten sich in nichts von den anderen Kulturstaaten jener Zeit unterschieden. Ja, oft hatten, und auch das müßten die scholastischen Naturrechtler eingestehen, die naturrechtlich-kirchlich betriebenen Staatsgebilde ungleich größere Mängel, sowohl in der Verfassung wie in der Verwaltung, als die übrigen. Besonders war der römische Kirchenstaat alles, nur nicht ein Ideal-Staat. Der römische Kirchenstaat war es mystisch nicht: Christus verzichtete ja auf die politische Krone, und der Kirchenstaat, der auf dieser Krone bestand, war geradezu in diesem Betreff eine Sünde wider den hl. Geist und Willen Christi. Und der römische Kirchenstaat war auch politisch und sozialökonomisch kein Ideal-Staat: Er war wie ein Gebäude, in dem es durch alle Zimmer und Ziegel raucht[248]. Absolut, geistlich und weltlich regierte die Priesterkaste und der römische Adel. *Ohne ein politisches oder soziales Vorbild dem christlichen Erdkreis je gegeben zu haben.*

Das alles wissen die scholastischen Naturrechtler nur zu gut. Daher ihr Schweigen, das Verschweigen ihrer konkreten Naturrechtsverwirklichungen. Denn wäre der römische Kirchenstaat ein Ideal-Staat gewesen, und wäre er es gewesen auf Grund des scholastischen Naturrechts als eines angeblich »keimkräftigen Lebensprinzips mit Bestimmung und Tendenz zur Formung der sozialen Existenz des Menschen[249]« – wäre dem so gewesen, dann hätten die scholastischen Naturrechtler es bestimmt nicht unterlassen, am Beispiel des römischen Kirchenstaates der Welt Punkt für Punkt darzulegen, wie man einen Staat, seine Gesellschaft und Wirtschaft, »naturrechtlich« und »naturrichtig« leitet und gestaltet. Gerade hier, am römischen Kirchenstaat, hätten die scholastischen Naturrechtler den staats- und sozialreformerischen Willen ihres Naturrechts demonstrieren können wie anderswo nirgends.

## Arbeiterpriester oder Herrenreiter?

Einigermaßen die Zustände im alten Kirchenstaat ahnen läßt die Tatsache, daß die Arbeiter und Angestellten der Kurie im neuen Kirchenstaat, in der Città del Vaticano, erst jetzt – auf Grund der Gehaltsordnung vom 1. Juni 1959 – nach den Prinzipien der 1891 (!) erschienenen Rerum novarum »familiengerecht« entlohnt werden[250]. Im Anschluß an ähnliche Maßnahmen und menschliche Gesten[251] schrieb der Wiener Tiefenpsychologe Wilfried Daim: *»Und wenn nicht alles täuscht, fand der neue Papst, Johannes* XXIII., *nach Jahrhunderten feudaler Isolation der Päpste wieder in die Gemeinschaft der Christen zurück*[252]!« Gott gebe es! Entmutigung mußte allerdings die Tatsache auslösen, daß mit päpstlicher Bestätigung der Dekrete des Hl. Offiziums vom 10. und 24. Juni 1959 die »Arbeiterpriester«, die Repräsentanten einer anti-feudalen und anti-bürgerlichen Wirklichkeit in der Kirche, endgültig verboten worden sind[253], jedoch der feudale Herrenreiter Franz von Papen, der das katholische Deutschland an Hitler ausgeliefert hat, seine 1945 verlorenen Ehren und Würden der Kirche am 24. Juli 1959, just einen Monat nach der endgültigen Liquidierung des Arbeiterpriestertums, vom Vatikan wieder zurückerhalten hat. Herr von Papen wurde wieder Geheimkämmerer Seiner Heiligkeit[254].

Nun wurden die Arbeiterpriester, die der Seelsorge wegen als Arbeiter unter Arbeitern wirkten, unter anderem deshalb verurteilt und verboten, weil »der Hl. Stuhl der Meinung ist, daß die Arbeit in der Fabrik oder auf dem Bau mit dem priesterlichen Leben und seinen Verpflichtungen unvereinbar ist[255]«. Warum aber? Vereinbar war doch, daß Jahrhunderte hindurch in den benediktinischen Orden ebenfalls Priester sozusagen als »Arbeiterpriester«, nämlich als Patres Küchenmeister, Kellermeister, Jagdmeister usw., tätig waren und bis heute es noch sind! Niemals wurden aber diese »Mönchspriester[256]« verurteilt und verboten, gleichwohl diese als »Priester per accidens[257]« sich fühlten und fühlen und keine Absicht hatten oder haben, in Küche und Keller, in Wald und Feld, »Seelsorge« zu betreiben,

während unleugbar die Arbeiterpriester der Seelsorge wegen sich in die »Hölle« begaben[258]. Warum wurden gerade diese Arbeiterpriester, diese Priester »per se«, verurteilt? Antwort: Die Patres Küchen-, Keller- und Jagdmeister usw. sind Repräsentanten und auch Garanten der Feudalkirche und ihres Grundeigentums. Die Arbeiterpriester – garantierten jedoch als Repräsentanten der sozialistischen Arbeiter in keiner Form ein Eigentum. Gewiß mögen die Arbeiterpriester als »Klassenkämpfer«, als Feldkuraten der dumpfen Quartiere, Fehler begangen haben, ebenso wie die Priester- und Prälaten-Politiker in den bürgerlichen Parteien. Im tiefsten Grund aber waren die hundert Arbeiterpriester, die es gegeben hat, in ihrer Armseligkeit und Nachbildung des nackten Christus ein Stachel im Fleisch der Kurie, im Purpur der Kirche, der entfernt werden mußte.

Dennoch wird die Entfeudalisierung und Entbürgerlichung der Kirche nicht aufzuhalten sein. Die Kirche muß und wird sich der industriellen Arbeits- und Arbeiterwelt anpassen, wie sie sich der feudalen und bürgerlichen Welt angepaßt hat. Johannes XXIII. setzte bereits – wie angeführt – in vielen Abänderungen des herkömmlichen, der Demut Christi widersprechenden Papst-Zeremoniells, vor allem auch in seiner »Mater et magistra«, einen Anfang. Das scholastische Naturrecht wird als Herrschaftsinstrument der Kirche damit einen neuen Inhalt erhalten. Und es wird das scholastische Naturrecht die neuen Früchte der Welt, die die Kirche zu segnen beginnt, aufs neue konservieren.

## Das individualistische Naturrecht – Schöpfer des Menschenrechtes und der Freiheit

Harte Tatsache ist: Den Sklaven, aber auch den Leibeigenen und Hörigen wurde inmitten der christlichen Gesellschaft von seiten des scholastischen Naturrechts keine Hilfe zuteil. Gelegentlich erschien wohl ein »Liber de lapsu et reparatione justitiae« (ein Buch über die Fehler und die Verbesserung des Rechtes) reformgesinnter Theologen, so im 15. Jahrhundert[259]. Doch war der Inhalt nur Predigt, Mitleid, Klagelied, ein Rundherumreden, ein Rundherumschreiben, aber kein Programm, keine überlegte Reformidee. Selbst Luther, theologisch revolutionär, soziologisch jedoch konservativ und befangen im scholastischen »Naturrecht[260]«, lehrte auch: Der Leib des Leibeigenen gehört dem Herrn »wie ein Stück Vieh oder eine andere Habe[261]«. Gerade in reformierten Ländern, die den feudalen Turm stärken mußten, weil sie den geistlichen stürzten, versteifte sich, um eine Anarchie zu verhindern, nicht selten das grausame Recht auf Hals und Hand über die Hintersassen und Hofsitzer[262]. Wie wohltätig hebt sich davon das bauernfreundliche Nationalgesetzbuch Kaiser Ferdinands I. 1525 ab[263]!

*Doch erst die Aufklärung zerbrach endgültig das feudale Gewalten- und Getreidemonopol.* Sie zerbrach damit auch jene instrumentale, animalistische Auffassung vom dienenden Menschen, vom leibeigenen Bauern, die im alten Spottvers anklingt: »Der Bauer ist an Ochsen statt, nur daß er keine Hörner hat«, daran noch 1713 der Grazer Archidiakon Joannes Lyczei in seinem »Iter oeconomicum« erinnert: »Rusticus est quasi Rind, nisi quôd sibi cornua desint[264].« Das Mittel aber, womit die Aufklärung diesen Hochmut der geistlichen und weltlichen Hierarchie stürzte, war das »Menschenrecht«, das »individualistische Naturrecht«.

Freilich war der sozial-anthropologische Ansatz der Aufklärung fragwürdig. Es war der Mensch vor der Gesellschaft, der Mensch gegen die Gesellschaft als »natürliche« Erscheinung. Es war nicht der Urmensch als Vater und Mit-Mensch, der Mensch als soziales Wesen, sondern der Mensch als Idios, am Ende als

Unmensch und Ungetüm, als prä- oder antisoziales Wesen[265]. Gesellschaft schien kein konsensuelles Ineinander von Vätern, Müttern und Kindern zu sein, vielmehr ein Aggregat einsam schweifender Individuen, eine »ungesellige Geselligkeit«, um mit Kant zu sprechen, eine Gesellschaft ohne inneres Engagement ihrer Glieder.

Nun war *diese* Konstruktion, ob wahr oder unwahr, das Mittel der Befreiung des Bürgertums aus feudaler Vormundschaft. Es war das individualistische Natur- oder Menschenrecht, das das Recht des einzelnen auf Eigenstand und Eigennutz proklamierte; es war die Angriffslehre des Dritten Standes gegen das die soziale Anlage im Menschen strapazierende Feudalsystem. Bevor Staat und Kirche, Stand und Kaste, Rang- und Besitzordnung war, war ich, ich, der Einzelmensch, sagte sich der aufgeklärte Mensch, der Bürger. Der geistlichen und weltlichen Feudal-Hierarchie sollte durch die Theorie des a-sozialen Menschen zugerufen werden, daß der Mensch frei und ohne Ketten geboren werde, daß der Mensch, ehe er ein soziales Wesen wurde, historisch ein a-soziales Wesen war, und daß der Mensch deswegen heute noch vor der Gesellschaft stünde.

Nicht zuletzt war es beleidigtes Christentum, das sich in der bürgerlichen Theorie erhob. Es war der Brudergedanke, den Jesus brachte und lebte und den die Feudal-Kirche widerlebte[266], der sich in dieser bürgerlich-individualistischen Verzerrung durchsetzte und die soziale und politische Würde und Freiheit des Menschen unseres Zeitalters begründete. Ausdruck davon war nun dieses »Menschenrecht«, das »individualistische Naturrecht«, das »Natur- und Vernunftrecht«! Zum Abschluß brachte es in denkwürdiger Weise Johann Gottlieb Fichte. Er beschrieb es 1796 in seiner »Grundlage des Naturrechts« mit dem ehernen Griffel: »Das Urrecht ist das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache – (schlechthin nie Bewirktes) – zu sein.« Den Inhalt ergänzt dann der Nachsatz, daß »der Wille der Person auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich tritt, inwiefern er, der Wille, in der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist« und »daher der Leib eines freien Wesens anzusehen ist, als selbst der letzte Grund seiner Bestimmung«, sohin *»das freie Wesen, als Erscheinung, identisch ist mit seinem Leib*[267]«!

Damit war die »Leibeigenschaft« theoretisch in der Wurzel getroffen, wie sie zur gleichen Zeit politisch in der Französischen Revolution getroffen wurde. Niemals aber hätte das scholastische Naturrecht diese Leistung vollbringen können, weil es – nach Thomas, wie wir wissen! – auch den Zustand für naturrechtlich hält, in dem ein Mensch »nicht Bewegung seiner selbst ist«, nämlich die Sklaverei. Zudem ist dem scholastischen Naturrecht – nach Thomas, wie wir wissen! – die irdische Befreiung des Sklaven im Hinblick auf die überirdische Befreiung von der Sünde reichlichst unwichtig. Es geht nicht um das Heil des »Leibes«, sondern um das der »Seele[268]«.

## Die naturrechtlich-kirchliche Soziallehre in der Frage der Polygamie und Kastration

Die prinzipielle Unvollkommenheit der naturrechtlich-kirchlichen Soziallehre infolge ihrer Gebundenheit an Klerus und klerikale Interessen offenbart sich besonders in zwei, wohl am Rande liegenden Teilgebieten der sexuellen Frage: in der Polygamie und in der Kastration.

Zur ersten Frage schreibt Thomas von Aquin: Es ist »in gewisser Weise« die Vielweiberei ein »Naturrecht[269]«, zumal das, was jeweilig unter »Natur« verstanden wird, zeit- und standesgemäßer Interpretation unterliegt[270]. Und wie mit diesem »Natur«-Begriff die Sklaverei im allgemeinen verteidigt wird (davon schon die Rede war[271]), so wird folgerichtig damit auch die Vielweiberei, worin die Frau zur Sklavin des Mannes degeneriert, naturrechtlich bejaht. Es sind die berühmten »Umstände« der Naturrechtler, die das »Ja« erfordern[272]. Es ist – nach Thomas – bei den hl. Vätern des Alten Testamentes, wie Jakob und David, besonders *dieser* Umstand, der die Vielweiberei erlaubt macht: die »multiplicatio prolis ad cultum Dei«, die rasche Mehrung der Nachkommenschaft im Dienste Gottes[273].

Nun hatte Christus allerdings zur Vielweiberei ein absolutes »Nein« gesagt[274], das die scholastischen Naturrechtler veranlaßt, in Fortsetzung vorchristlicher Traditionen die Vielweiberei naturrechtlich wohl zu bejahen, gottrechtlich-neutestamentlich aber zu verneinen. *Nicht im scholastischen Naturrecht also, das auch hier versagt, sondern einzig und allein im Evangelium ist die erhabene Lehre des Christentums über Ehe und Familie, über Vater und Mutter, gesichert.* Trotzdem hielt ein Joannes Duns Scotus († 1380) eine Dispensation von der Monogamie, die bei den Patriarchen zwecks Vermehrung der Gottesdiener – »ad majorem multiplicationem cultorum Dei« – angeblich notwendig war, auch noch nach Christus denkmöglich, und dies im Falle übergroßen Männerverlustes durch Krieg und Pest[275]. Vielweiberei würde dann erlaubt werden und der »Gerechtigkeit«, dem »Naturrecht«, entsprechen können[276].

Mit dem Naturrecht und seiner Sittlichkeit war auch verträglich: *das Kastratensängertum*[277], die Entmannung des Kirchengesangs wegen, eine Verschneidung des Menschenleibes, eine Zerstörung des Vater- und Schöpfertums des Mannes. Mit der vom hl. Alphons von Liguori († 1787) zitierten Begründung: *»Die Kastraten nützten dem Gemeinwohl, da sie göttliche Loblieder in den Kirchen süßer sängen*[278]*!«*

Die Einwände mancher, daß das »bonum commune« (Gemeinwohl), ein »interesse reipublicae et ecclesiae« (ein staatliches und kirchliches Interesse), die Sängerkastration doch nicht »probabel« mache, scheiterten an der gegenteiligen Meinung offizieller Moralisten[279]. Sie scheiterten vor allem aber an der Praxis von 32 (zweiunddreißig) Päpsten, welche seit Sixtus v. († 1590) – drei Jahrhunderte hindurch! – den Kastratengesang begünstigten[280] und damit die Kastration des Kirchengesanges wegen als eine »naturrechtlich« und »sittlich« immerhin erlaubte Verstümmelung autoritativ verkündeten, zumal Benedikt xiv. († 1785) die Frage, ob Bischöfe den Kastratengesang unterdrücken sollten, »eindeutig verneinte« und auch die kirchlichen Behörden keine Gesetze gegen die Entmannung erließen[281]. So kam es, schreibt der Jesuit Peter Browe, »daß die Ansicht, welche die Kastration erlaubte, in Rom nie gerügt oder irgendwie zensuriert wurde, während doch damals viele Meinungen, die man für falsch, lax oder gefährlich hielt, so behandelt wurden[282]«.

Wer oder was zerbrach jedoch das Institut des Kastratensängertums, diese unsagbare Beleidigung der menschlichen Natur? Wir erhalten bei dieser Frage die gleiche Antwort, die wir auf die Frage erhielten: Wer oder was zerbrach die feudale Leibeigenschaft? *Es war nicht das scholastische Naturrecht, sondern das individualistische Natur- und Menschenrecht des Bürgertums.* P. Browe SJ, der bedeutendste Kenner der Geschichte der Entmannung, stellt fest, daß die »Unnatur«, Frauenrollen durch Kastraten zu ersetzen, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts allgemein aufhörte, aber dies »außerhalb Roms«, und daß unter den »Nachwirkungen der Französischen Revolution« auch auf den Bühnen innerhalb Roms 1798 wieder Frauen auftraten – mit Ausnahme der kirchlichen Chöre[283]! Erst Leo xiii. († 1903) verbot die Neueinstellung von Kastratensängern. Noch bis un-

gefähr 1920 sangen in der Sixtinischen Kapelle die letzten Kastraten zerbrochenen Leibes ihre arme Seele in die Welt hinaus[284].

Fassen wir zusammen: Die soziologische Bedingtheit des scholastischen Naturrechts in der Frage der Polygamie und Kastration, das naturrechtliche »Ja« zu beiden Institutionen, ist eindeutig gegeben. Diesen Schluß erzwang eine ausgeprägte Sozialfigur: Klerus und Kult. In der Sache der Kastration wird aber diese Bedingtheit noch offensichtlicher. Denn die so »süß« klingenden Lieder der Kastraten in den Kirchen sind gewiß nicht der letzte Grund, der das Kastratensängertum als »Gemeinwohlgerechtigkeit« allein verstehen läßt. Vielmehr ist das Kastratensängertum – mit Wilfried Daim zunächst tiefenpsychologisch formuliert – »der letzte und unverhüllte, auch der schärfste Ausdruck eines klerikalen Kastrationswunsches gegen die mit Sexualneid betrachteten Laien[285]«. Es ist – soziologisch formuliert – der Zölibat des römisch-katholischen Klerus als soziales, im Kirchenrecht verankertes Faktum, das diese institutionelle Entwürdigung des Menschen, die Kastration des Kirchengesanges wegen, bedingt, begünstigt – und rechtfertigt.

Gewiß ist die naturrechtlich und sittlich erlaubte Kastration des Kirchengesanges wegen ein Grenzfall. Aber aus den Grenzfällen wird die entscheidende Mitte, die Grundeinstellung sichtbar. Sichtbar wird wieder die kirchliche Dienstverhaftung des scholastischen Naturrechts, das zur Verschneidung der Schöpfernatur des Mannes in der Regel schwieg[286]; sichtbar wird aber auch ein Wesenszug der kirchlichen Soziallehre, die diese Verschneidung dreihundert Jahre lang gestattete. Gerade diese Tatsache stützt den systemtragenden Gedanken meiner Untersuchung: *Die kirchliche Soziallehre, sofern sie das Wort Gottes außer-religiös, politisch, sozial interpretiert, ist klerusbedingt.* Notwendig erheischt daher die prinzipiell unvollkommene kirchliche Soziallehre eine Ergänzung durch eine Sozial- und Freiheitslehre der Christen in der Welt.

Herausgestellt wurde in allen Abschnitten der Untersuchung: Für die katholische Kirche und das scholastische Naturrecht ist die soziale und politische Freiheit ein *wesenloser* Begriff. Nochmals seien dafür zwei namhafte Zeugen aufgerufen. Zunächst Bischof Paul Wilhelm von Keppler († 1926)[287]. Zum Sklavenproblem im Neuen Testament schrieb er: »*Die soziale Stellung ist völlig indifferent und belanglos für die Frage des Heils und des Verhältnisses zu Christus, auf welches allein es ankommt*[288].«

Gewiß, für den Bischof, der berufsgemäß Hirte der Seelen zu sein hat, ist die »soziale Stellung«, in diesem Falle die Unfreiheit des Sklaven, »indifferent« und »belanglos«, und es ist daher auch die »äußere« Freiheit, die soziale und politische Freiheit, »indifferent« und »belanglos«; sie ist kein Ziel, kein Ideal. Schrecklich jedoch, wenn diese berufsbedingte Ziel- und Idealosigkeit des Bischofs in der Frage der Sklaven verabsolutiert wird und am Ende, lieber die Unfreiheit als die Freiheit zu wählen, zum Berufsideal der Sklaven und der übrigen Christen in der Welt erhoben erscheint. Das aber geschieht nur zu häufig, und es geschah geradezu prinzipiell in der Sozial-Patristik, wie angedeutet[289], und dasselbe geschah wieder einmal – unter Berufung auf Petrus und Paulus – bei Keppler im Zusatz: »Der Christ soll sich der menschlichen Ordnung, den äußeren sozialen Verhältnissen fügen, auch wenn sie ihm ein herbes Los und eine Stellung sklavischer Untertänigkeit zuweisen.« Infolge davon bestreitet Keppler sogar das »Recht« des Christen, »in jene (Sklaven-)Ordnung eigenmächtig einzugreifen« und schließt mit dem wahren Haupt-, aber grundfalschen Nebensatz: »*Die äußere Lebenslage ist überhaupt soteriologisch nicht entscheidend, daher ihr gegenüber auf Seite der Christen Indifferenz am Platz*[290].«

Das ist einer der typischen Kurzschlüsse der kirchlichen Soziallehre: Weil die »sklavische Untertänigkeit«, sollte sie ein noch so »herbes Los« bedeuten, »soteriologisch«, vom Standpunkt der christlichen Heils- und Erlösungslehre, »indifferent« und »be-

langlos« ist, hat sie auch »soziologisch«, sozialpolitisch und sozialreformerisch »indifferent« und »belanglos« zu sein!

Den Kurz- und Fehlschluß Kepplers wiederholt und vertieft dann der Schweizer Theologe Otto Karrer. Er schreibt: »Man mißversteht das Grundverhältnis des Evangeliums zu den sozialen und politischen Ordnungen, wenn man ihm irgendeine Reformtendenz gegenüber äußeren Zuständen unterlegt. Eine neue Gesinnung, nicht eine neue Gesellschaftsordnung will das Evangelium bringen. Am deutlichsten tritt dies gegenüber der Sklaverei hervor. Das Christentum hat gewiß das Los der Sklaven gemildert, aber an der Sklaverei als solcher hat es nicht gerüttelt. Man nimmt die gegebene Ordnung hin als Fügung Gottes. Man betrachtet die Unbilligkeiten, die mit jeder beliebigen Ordnung verbunden sind, als eine Folge der Ursünde . . . Wenn wir Christen sind, müssen wir uns eben auf Bedrängnisse gefaßt machen in dieser Welt. Auf bessere Zeiten brauchen wir nicht zu hoffen. Was uns das Evangelium nicht verheißt, das sollen wir uns nicht versprechen . . . Und es ist dies die Grundeinstellung des religiösen Menschen zu diesem saeculum. *Die Resignation, Ergebung ist ihr wesentlich*[291].«

Wieder gilt: Vom geistlichen Stand und Standort her ist diese Theorie, die von der »Indifferenz« der Sklaverei zur »Resignation« in der Sklaverei führt, durchaus in Ordnung. Sie ist eine echt pastorale, seelsorgeklerusbedingte Theorie. Gefährlich aber wird diese nur pastoral tragbare Theorie der Kirche, sobald sie eine *soziale* wird, worin – wie im Falle Keppler und Karrer als einem typischen Fall! – die Christen in der Welt, die sogenannten »Laien«, zur gleichen Indifferenz und Resignation gegenüber jeder beliebigen Sklavenhaltergesellschaft ermuntert und erzogen werden, zu jener schon besprochenen »Passivität[292]«, daran die Kirche, der geistliche Stand, eben aus den Gründen der Seelsorge in der sozialen Frage teilhaben muß, daran aber der weltliche Stand *nicht* teilhaben kann. *Denn Aufgabe des Christen in der Welt ist es nicht, ein Halbgeistlicher zu werden und den geistlichen Beruf, der auf Weltverzicht ausgerichtet ist, nachzuahmen.* Sollte dennoch der Christ in der Welt, wie der Klerikalismus meint, diese Nachahmung des geistlichen Standes, der geistlichen Passivität, zum Beruf der Berufe haben –, sollte der

Christ in der Welt in der sozialen und politischen Frage nicht mehr tun dürfen, als Petrus und Paulus getan haben –, sollte der Christ in der Welt nur »Petrus« und »Paulus«, aber kein »Spartakus« in der Sklaven- und Arbeiterfrage sein –, sollte der Christ in der Welt auf die »Krone« verzichten müssen, worauf Christus, nur weil er kein politischer und sozialer König sein wollte[293], verzichtet hat –, und sollte der Christ in der Welt diese politische und soziale Ohnmacht des Herrn wiederholen müssen, um auf einen solchen Verzicht hin erst ein ganzer Nachfolger Christi werden zu können: *dann gäbe es keine Sozialrevolution, nicht einmal eine Sozialreform oder Sozialpolitik als eine christliche Aufgabe.* Dann gäbe es wirklich nur Indifferenz und Resignation als eine Christus ganz gemäße Haltung des Christen in der Welt.

Täuschen wir uns aber nicht: Sollte wirklich der katholisch-sozialen Theorie die »Indifferenz« der sozialen Strukturen und der katholisch-sozialen Praxis die »Resignation« in diesen »wesentlich« sein, dann wäre die Kirche nicht nur Wand- und Schutzschirm der je gegebenen Ordnung im Sinne der Pastoral, sondern im Sinne der Politik, im Sinne aber auch der marxistisch-leninistischen Anklage. Religion wäre tatsächlich »Opium« des Volks[294] und Kirche tatsächlich »Paravent« des Kapitals[295].

Dem ist aber nicht so. Gewiß lehrte Augustinus, wie schon erwähnt[296], daß eine soziale Funktion der Kirche sei, nicht aus Sklaven »Freie«, sondern aus schlechten Sklaven »gute« Sklaven zu machen. Damit ist aber nur die pastorale Funktion der Kirche, des geistlichen Standes, in der sozialen Frage definiert. Nicht definiert ist damit die Funktion des Christen in der Welt. Freilich, erschöpfte diese sich auch in »Indifferenz« und »Resignation«, in Vergleichgültigung der sozialen Systeme und in Ergebung hierin, dann folgte notwendig daraus als Bauhüttenzeichen des sozialen Christentums: »Opium« und »Paravent«, Vertröstung der besitzlosen und Einschirmung der besitzenden Klasse.

So aber steht die Funktion des Christen in der Welt im dialektischen Gegensatz zur Funktion des geistlichen Standes. Denn Aufgabe des Christen in der Welt ist es nicht, ich wiederhole mit anderen Worten, den geistlichen Stand, das soziale Denken

und Tun von Hierarchie und Klerus, zu rekapitulieren. Des Christen in der Welt ist vielmehr 1. die Natur-Welt – nach Gen 1, 28 – sich »untertan« zu machen und 2. die Sozial-Welt – nach 1 Cor VII, 21 – optimal zu gestalten, aktiv und eigenmächtig hier einzugreifen und positives Recht, ein Recht der Freiheit, zu setzen. *Der Stand des Christen in der Welt hat in sozialen und politischen Betreffen grundsätzlich anderes – mitunter auch Gegenteiliges – zu tun, was der geistliche Stand tut.* Der Stand des Christen in der Welt hat sohin nicht, was Aufgabe der Seelsorge und im Vorzug auch Gegenstand der kirchlichen Soziallehre ist, aus schlechten Sklaven »gute« Sklaven zu machen; er hat vielmehr und vorzüglich aus Sklaven »freie Menschen« zu machen. Das ist *seine* Aufgabe, *sein* Gegenstand.

Wir wissen: Soziale (politische) »Freiheit« und »Unfreiheit« sind für die katholische Kirche und das scholastische Naturrecht *wesenlose* Begriffe. Den ersten Anstoß hiefür gab Petrus; vor allem Paulus, seine Kehrformel: »Herren, seid gute Herren; und Sklaven, seid gute Sklaven[297]!« Dieser stets gültige und notwendige Gesinnungsappell ist auch der Schlüsselbegriff der kirchlichen Soziallehre geworden, das ist einer christlichen Soziallehre im Dienste der Seelsorge, im Dienste des geistlichen Standes. Ziel ist: »Mission, nicht Rebellion[298].«

Ziel aber des Christen in der Welt, sein Anliegen in der sozialen Frage, ist ein ganz anderes. Es ist die *Befreiung des jeweiligen Sklaven in der Geschichte.* Und auch in diesem Betreff gibt Paulus einen Anstoß. Es ist jene bereits schon angeführte und unterstrichene Stelle, worin Paulus – trotz der Gleich-Gültigkeit von sozialer Freiheit und Unfreiheit in seiner Kehrformel – urplötzlich die Freiheit höher schätzt als die Unfreiheit. Das Gesetz auf den Nacken sollte doch ein Ende finden! Es ist, wie gesagt, das 7. Kapitel, Vers 20 f, im Ersten Korintherbrief:

»Unusquisque in qua vocatione vocatus est,
in ea permaneat.
*Servus vocatus es? non sit tibi curae:*
*sed et si potes fieri liber, magis utere.*
Quid enim in Domino vocatus est servus,
libertus est Domini:
similiter qui liber vocatus est,
servus est Christi.«

Größte Aufmerksamkeit verdient nun, daß gerade diese Stelle, der *springende Punkt in der kirchlichen wie christlichen Soziallehre*, seit Chrysostomus († 407) heiß umstritten ist[299] und es zwei Parteien gibt, davon die eine hierin eine Verneinung und die andere hierin eine Bejahung der sozialen Freiheit sieht, und beide Parteien infolge davon zwei verschiedene Übersetzungen

Jahrhunderte hindurch liefern[300]. So übersetzen mit und seit Chrysostomus fast alle namhaften Vertreter der Patristik und Scholastik 1 Cor VII, 20 f:
»Jeder bleibe in dem Stande,
in welchem er berufen ist.
*Bist Du als Sklave berufen?*
*Laß es Dich nicht verdrießen!*
*Und wenn Du auch frei werden kannst,*
*bleibe erst recht dabei!*
Ist doch der Sklave, der im Herrn berufen ist,
ein Freigelassener des Herrn.
Andererseits der als Freier berufen ist,
ist Christi Sklave.«

Und die Begründung für diese der Freiheit abträgliche Übersetzung? Sie gab – nur die Stellen der Sklavereibejahung und Freiheitsverneinung der kirchlichen Tradition summierend und damit die kirchliche Soziallehre der Folgezeit verhängnisvollst mitbestimmend – Thomas von Aquin in seiner Äußerung zu 1 Cor VII, 21:
»Wenn Du frei werden kannst,
bleibe gleichwohl in der Knechtschaft,
weil sie ein Anlaß ist zur Demut und weil,
wie Ambrosius zu Ps. 118 sagt,
je verachteter jemand in dieser Welt ist
um des Herrn willen,
er desto mehr erhöht werden wird in der künftigen.
Gregor der Große aber sagt in serm. 14:
Je kostbarer einer in den Augen Gottes ist,
desto demütiger ist er um seinetwillen.
Und Boetius:
Wenn schon jedes Schicksal zu fürchten ist,
so doch mehr das Glück als das Unglück[301].«

Daß aber diese aszetisch formulierte Begründung nur Sinn haben könne im Falle einer *freiwilligen* Zustimmung zur Kette als einem Quasi-Bußgürtel, entging Thomas von Aquin und allen geistlichen Befürwortern der Ketten vor und nach ihm.

*Thomas beachtete auch nicht die Tatsache, daß seine – die Demut der Sklaven im Dienste ihrer Herren einfordernde – Aszetik alles sozialreformatorische Streben nach einem höheren, von allen Ketten befreiten Menschentum fraglich macht!* Jedenfalls hatte Thomas nicht nur durch Naturrecht und Pastoral, sondern auch durch seine freiheitsverneinende Auslegung von 1 Cor VII, 20 f das Feudalsystem gestützt. Mittelbar verteidigte er damit die Privilegien seines Vater- und Fürstenhauses und bewog keineswegs seine feudalen Standesgenossen im Brustpanzer oder Prälatenrock die Freiheit der Demut wegen zu lassen und sich in Ketten zu begeben, um Gott in diesem »Unglück« näher zu sein.

Wie richtig schrieb Alphons Steinmann, der katholische Exeget der paulinischen Sklaven-Enzykliken, gegen Thomas: »Es wird wohl niemandem einfallen, die Art der Begründung – wie sie Thomas für 1 Cor VII, 21 gab – für eine besonders glückliche und scharfsinnige zu halten.« Denn, betont Steinmann, »für die gegenteilige Meinung hätte sich ja mit ebensoviel Recht und größerer Überzeugungskraft anführen lassen«, wie sehr »die Sklaverei häufig eine Ursache der Schlechtigkeit, in jedem Falle aber eine drückende Fessel für die freie Religionsausübung ist«. Ferner muß Steinmann zugestimmt werden, wenn er den Grund dieser der Freiheit ungünstigen Auslegung von 1 Cor VI, 21 durch Thomas darin sieht, »daß auch hier« – wie bei der gleichen Auslegung dieser Stelle durch Chrysostomus! – »die tatsächlich vorhandene wirtschaftliche Lage«, der aus der Sklaverei stammende »Zustand der Hörigkeit oder Leibeigenschaft«, fraglos »die Erklärung unserer Stelle (1 Cor VII, 21) beeinflußte[302]«. Auch der Hörige oder Leibeigene sollte im gleichen Stande bleiben und in Demut die Ketten tragen und auf die Freiheit verzichten, wie sein Vorläufer: der Sklave.

Nun erhob sich gegen diese Partei und ihre Apologie der Sklaverei auf Grund von 1 Cor VII, 20 f jene, die – schon von Chrysostomus bekämpft[303]! – die entscheidende Stelle so übersetzte:
»Bist Du als Sklave berufen?
Laß es Dich nicht verdrießen!
*Wenn Du aber frei werden kannst,*
*So mache lieber Gebrauch davon!«*

Diese Übersetzung errang besondere Aktualität, als die mittelalterliche Feudalordnung abzuleben begann. Damals war gerade Luther einer der ersten, der – im Gegensatz zu seiner Politik gegenüber den rebellischen Leibeigenen[304]! – 1 Cor VII, 21 zugunsten der Freiheit auslegte:
»Bistu eyn Knecht beruffen,
sorge dyr nicht,
*doch kanstu frey werden,*
*ßo brauche des viel lieber*[305]!«

Auch Calvin schlug vor, 1 Cor VII, 21 so zu deuten, »als ob der Apostel den Rat gäbe, die Sklaven sollten im Möglichkeitsfalle lieber zur Freiheit greifen[306]«. Katholischerseits hatte dann Erasmus von Rotterdam († 1536) der freiheitlichen Auffassung von Luther sich angeschlossen[307].

Gleichwohl blieben weiterhin die Meinungen geteilt. Mit dem einflußreichsten Bibelübersetzer des 19. Jahrhunderts Josef Franz Allioli († 1873)[308] erkennen im katholischen Lager den Vers 21 des 1 Cor VII auf *Freiheit* hin Augustin Arndt SJ († 1925)[309] und Nivard Schlögl O. Cist († 1938)[310]. Dagegen lauten die Übersetzungen von Riessler-Storr 1952[311], von K. Rösch O. M. Cap. 1953[312], Joh. Kosnetter 1959[313] und A. Zwettler 1960[314]: Der Sklave bleibe Sklave!

Ebenso gespalten ist das protestantische Lager. Die 1917 herausgegebene Göttinger Ausgabe der hl. Schriften läßt Paulus die Sklaverei allein befürworten[315]. Desgleichen die Zwingli-Züricher Volksausgabe 1939[316]. Hingegen betont die von Louis Segond besorgte Pariser Ausgabe 1932 das freiheitliche Moment[317]. Albert Schweitzer hinwieder bezeichnet diese freiheitliche Deutung für »grammatikalisch und logisch unmöglich[318]«. In seiner Basler Rektoratsrede 1961 hält Edgar Salin aber dagegen: »Ich zweifle an der Unmöglichkeit: *mir scheint ein Doppelsinn gewollt*[319]!« Paulus sagte ja zur Sklaverei und empfahl die Freiheit.

Eine auch soziologisch befriedigende Deutung gab wohl der – schon vorhin genannte – Exeget Alphons Steinmann[320]. Er übersetzte:

»Bist du als Sklave berufen?
Laß dich's nicht kümmern
[besitzest du aber gar die Möglichkeit,
frei zu werden, gebrauche sie lieber],
denn der im Herrn berufene Sklave
ist ein Freigelassener im Herrn[321]« usw.

Hauptsache ist und bleibt auch in dieser Übersetzung: die christlich-paulinisch bejahte Sklaverei. »Denn« der christliche Sklave ist »frei« in Gott. Umgekehrt wird aber der paulinische Rat zur sozialen Freiheit in die Mitte gerückt. Doch wird dieser Rat als eine »Zwischenbemerkung« von Steinmann angesprochen und gleichsam in Klammer gesetzt, um anzuzeigen, daß Paulus, der kein »Freiheitsapostel« ist, die soziale Freiheit trotzdem – als eine christliche Aufgabe empfiehlt.

Somit können wir *zwei soziale Denkschichten im paulinischen Christentum*[322] feststellen: Im Vordergrund die Schichte, welche die Sklaverei bejaht und als Bedingung hiefür ein Brudergefühl fordert. Und dann jene Schichte, es ist der Vers 21 des 1 Cor VII, worin die Sklaverei als ein Etwas erscheint, von dem es besser wäre, es wäre nicht. Wenn auch, sagt uns Paulus, Sklave oder Sklavenhalter zu sein, christlicher Beruf sein kann, ist dieser dennoch nicht adäquat der logischen Idee des Menschen. Hier gilt, was für die Vielweiberei – nach Christi Wort – gilt: »Am Anfang war es nicht so[323]!« Neben der Bejahung jeder »sozialen Stellung« kennt Paulus auch das »Ideal« einer solchen. Neben der Anerkennung der Sklaverei durchschaut Paulus sie in der Erkenntnis: *Besser als Sklaverei ist Freiheit. Wer frei werden kann, werde es!*

Diese Freilassung und Freimachung war und ist allerdings nicht mehr die Aufgabe des Paulus als eines religiösen Reformators, somit auch nicht die Aufgabe der Kirche, des geistlichen Standes. Gewiß: Wer frei werden kann, werde es! Wer befreien kann, tue es! So Paulus direkt. Aber ohne mich! So Paulus indirekt.

Freilassung und Freimachung ist – und wir ziehen die praktische Summe unserer Untersuchung – bereits die Aufgabe des weltlichen Standes und Staates, die Aufgabe des Christen und

des Humanisten in der Welt. Es ist die Aufgabe des sozialen Reformators, des Befreiers der jeweils Unfreien. Sein klassisches Vorbild und Symbol ist Spartakus!

Beide Typen aber, »Paulus« und »Spartakus«, sind notwendig zur perfekten Lösung der sozialen Frage im christlichen Sinn. Immer muß der Typus »Spartakus« zum Typus »Paulus« hinzutreten. Der Volkstribun zum Volksmissionär. Der Sprenger der Ketten zum Vorbereiter und Hüter des guten Willens. Denn ohne »Spartakus« ist »Paulus« – Resignation oder Paravent, Verzicht auf Bessergestaltung der Gesellschaft oder Wandschirm der herrschenden Klasse. Umgekehrt aber führt »Spartakus« ohne »Paulus«, ohne den Geist des Christentums, die Welt – in neue Ketten.

# Anmerkungen

# Anmerkungen zur Einleitung

1 Zur ideologischen und politischen Vorbereitung dieses Systems vgl. vor allem A. Diamant: Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik. Demokratie, Kapitalismus und soziale Ordnung 1918–1934, Wien 1965.

2 Die zitierten Stellen befinden sich in diesem Band auf S. 26, 72, 58.

3 Als wichtige Ergänzungen zu betrachten sind die posthum herausgegebenen Bücher von A. M. Knoll: Katholische Gesellschaftslehre. Zwischen Glaube und Wissenschaft, Wien 1966, und: Zins und Gnade, Neuwied-Berlin 1967.

4 Es handelte sich wohl um das von Knoll *kritisierte* Zitat aus Bernanos, Anm. 98 des vorliegenden Bandes.

5 Z. B. in dem Artikel »Aufruf eines Linkskatholiken: Für Kollaboration der Katholiken mit KP«, in: Die Neue Front (Organ der Freiheitlichen Partei Österreichs), Wien 2. 3. 1963.

6 »Vorarlberger Volksrecht« v. 13. 8. 1962.

7 »Die Krone«, Organ der überparteilichen Monarchistischen Bewegung Österreichs, Wels, 1. 11. 1962.

8 »Wiener Diözesanblatt«, 100. Jg., Nr. 8 v. 1. 8. 1962, S. 89.

9 A. a. O., S. 91.

10 »Salzburger Nachrichten« 11. 9. 1962, Beilage »Der Staatsbürger« XV/19, S. 3.

11 Aus einem von Dr. N. Leser verfaßten und in den Tagebüchern Knolls aufbewahrten Gedächtnisprotokoll v. 3. 8. 1962 geht hervor, daß die Leiter der Veranstaltung sogar entschlossen waren, Professor Knoll im Falle eines neuerlichen Erscheinens polizeilich entfernen zu lassen.

12 »Der Sozialistische Akademiker« XVI/5, Wien, Mai 1963, S. 16.

13 Bahnbrechend wirkte der bei Knoll bereits verarbeitete Aufsatz von E.-W. Böckenförde: Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933, in: Hochland, 53. Jg., Heft 3, Februar 1961. – Aus der seither erschienenen Literatur sind u. a. zu erwähnen H. Müller: Katholische Kirche und Nationalsozialismus, München 1963 – G. Lewy: Die katholische Kirche und das Dritte Reich, München 1965 – G. Zahn: Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege, Graz 1965.

14 Diese grausigen, bei uns fast unbekannten Vorgänge schildert K. Deschner: Mit Gott und den Faschisten. Der Vatikan im Bunde mit Mussolini, Franco, Hitler und Pavelić, Stuttgart 1965, S. 223 ff. – Eine kirchliche Stellungnahme zu diesem Tatsachenkomplex ist mir bisher nicht bekannt geworden. Wie mir Herr Dr. Deschner während der Korrektur brieflich mitteilt, kennt auch er keine solche Stellungnahme; vielmehr haben es die von katholischer Seite erfolgten Besprechungen seines Buches fast ausnahmslos vermieden, diese Tatsachen auch nur zu berühren.

15 Die Enzykliken sind zitiert nach E. Marmy: Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau, Freiburg/Schweiz 1945, S. 24–26, 53 f., 103, 114 f.

16 J. Lortz: Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus, 2. Aufl., Münster 1934, S. 9 f., zit. n. K. Deschner, a. a. O., S. 126.

17 »Wiener Diözesanblatt«, a. a. O., S. 89.

18 In diesem Band S. 58.

19 »Salzburger Nachrichten«, a. a. O., S. 3.

20 Ph. Frank: Wahrheit – relativ oder absolut?, Zürich 1952, S. 78.

21 »Forum« Nr. 112, Wien, April 1963, S. 185.

22 Zu diesem Begriff E. Topitsch: Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung, in E. Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Köln-Berlin 1965, 4. Aufl. 1967, S. 17 ff. – G. Degenkolbe: Über logische Struktur und gesellschaftliche Funktion von Leerformeln, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 17. Jg., 1965, S. 327 ff.

23 Zum Problem politischer und hierokratischer Herrschaft vgl. M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl., Tübingen 1956, 2. Halbbd., S. 696 ff. Hier ist auch schon die Grundthese des vorliegenden Buches knapp und klar ausgesprochen: »Die katholische Kirche erkennt heute die Selbständigkeit des politischen Charismas schon dadurch an, daß sie . . . gegenüber jeder faktisch im unbestrittenen Besitz der Macht befindlichen Obrigkeit, sei die Herkunft von deren Gewalt welche immer, Anerkennung und Gehorsam religiös zur Pflicht macht, es sei denn, daß es sich um ›kirchenräuberische‹ Gewalten handelt (a. a. O., S. 699).«

24 E.-W. Böckenförde: Kirche und Politik. Zu einigen Neuerscheinungen über das Verhältnis der katholischen Kirche zum »Dritten Reich«, in: Der Staat, 5. Bd., 1966, S. 236.

# Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht

1 Vgl. meine Bücher: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, (Wien) 1932; Der Zins in der Scholastik, (Wien) 1933; meine Abhandlungen: Gnade und Zins. Eine religionssoziologische Studie. Sonderdruck aus dem »Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft«, (Wien) 1934; Der Widerspruch von Theologie und Soziologie bei Martin Luther. In der Monatsschrift für alle Gebiete der Forschung: Wissenschaft und Weltbild, (Wien) 1950, III/1, S. 10 bis 18; Thomismus und Skotismus als Standestheologien. Die soziologische Bedeutung der thomistisch-skotistischen Kontroverse: Cur verbum caro factum? In der Festschrift für Karl Adam: Abhandlungen über Theologie und Kirche (Düsseldorf), 1952, S. 225 bis 239; Ignaz Seipel, (Wien) 1956.

2 Röm VI, 17 ff.; 23 f.; VIII, 15, 21; 1 Cor VII, 21 f.; 2 Cor III, 17 f.; Gal V, 13. Paulinische Freiheit ist »Freiheit von der Ohnmacht des Menschen zum Guten« und »zur Gemeinschaft mit Gott«, schreibt *Josef Fuchs* SJ: Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts. (Düsseldorf) 1955, S. 32. Vgl. auch *Hermann Volk:* Freiheit als Frucht der Erlösung. In der Monatsschrift für Religion und Kultur: Wort und Wahrheit, (Wien) 1960, XV/8 und 9, S. 489 bis 499.

3 Ephes VI, 5; Col III, 22; Tit II, 9.

4 *Augustinus:* Enarratio in ps. 124, 7 (L. P. 37, p. 1653): »Ecce non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos. Quantum debent divites Christo, qui illis componit damnum, ut si fuit ibi servus infidelis, convertat illum Christus, et non ei dicat: Dimitte dominum tuum.«

5 Darüber ausführlich mein Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 10, 19 bis 25.

6 *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Gottgewollte Wirtschaftsordnung? In: Zeitfragen Nr. 43. Religiös-wissenschaftliche Vorträge der Düsseldorfer Jesuitenpatres. (Kevelaer) 1930, S. 1. Diesen Vortrag und neun andere dazu sammelte *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Wirtschaftsfragen, (Kevelaer) 1930. Die Stelle lautet: »Ein soziales und ökonomisches System im eigentlichen Sinne des Wortes hat die Kirche ebensowenig aufgestellt wie etwa ein politisches. Das ist wahr, auch nach den großen programmatischen Rundschreiben Leos XIII. So wenig Leos Rundschreiben über den Staat ein System des Staatsrechts vortragen, ebensowenig wollen seine Rundschreiben über die sozialen Fragen ein System der Sozial- und Wirtschaftspolitik, eine alleinseligmachende Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung lehren.«

7 Vgl. *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Grundzüge der Börsenmoral, (Freiburg i. B.) 1928, S. 15 f., n. 22; *Theodor Kardinal Innitzer:* Die Stimme der Kirche zur sozialen Frage, (Wien) 1946, S. 6 bis 8.

8 *Henricus Denzinger* et *Joh. Bapt. Umberg* SJ: Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, (Freiburg i. B.) $^{26}$1947. Index systematicus (Revelatio), p. [9]. Eine bedeutsame Folgerung daraus zieht mutig die von den Jesuiten redigierte Zeitschrift: »Scholastik«, (Freiburg i. B.) 1926, I, S. 237 f., n. 3, wenn sie schreibt: *»Es ist aber sehr wohl möglich, daß etwas nicht gegen den Glauben* (gegen die Offenbarung) *verstößt und dennoch* (philosophisch, soziologisch usw.) *unrichtig ist.«* Diese These wurde geprägt im Streit um den »thomistischen Syllabus«, um die 24 Thesen der römischen Studienkongregation in Sache der scholastischen Philosophie. Vgl. Acta Apostolicae Sedis, (Rom) 1914, VI, p. 383 ff.

9 *Franz Kardinal Ehrle* SJ: Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik, (Freiburg i. B.) 1918, S. 29 f. schreibt betreffend Kirche und Philosophie: »Die Kirche hat keine direkte Sendung, Philosophie zu lehren. Sie hat eine solche nur indirekt, nämlich insofern philosophische, das heißt durch die bloße Vernunft erkennbare Wahrheiten, Glaubenslehren berühren. Allerdings, da keine andere Wissenschaft so viele und innige Berührungspunkte mit den Glaubenslehren hat wie die Philosophie, so wird die Kirche naturgemäß mit ganz besonderer Aufmerksamkeit der Gestaltung der philosophischen Disziplinen folgen. Trotzdem wird sie sich mit rein philosophischen Sätzen nur insofern beschäftigen, als es die Reinerhaltung und der Schutz der ihrer Obhut anvertrauten Glaubenslehre erheischt, und wo sie ihrer Sendung entsprechend eingreift, tut sie es nicht zur Förderung der philosophischen Forschung, sondern im Interesse der Glaubenswahrheiten.« (Interessant ist, daß die von *Franz Polster* SJ besorgte Zweitauflage davon diese Stelle nicht mehr bringt, diese Stelle einfach streicht, gleichwohl sie methodologisch die wichtigste und für die Struktur der Scholastik die aufschlußreichste ist! Dieses ungeheuerliche Vorgehen, das den Mitbruder, selbst den Kardinal, nicht schont, unterstreicht den Willen jener im Vordringen befindlichen Scholastiker, die Philosophie wieder ganz in den Dienst der Theologie zu nehmen.)

10 I Cor IX, 22.

11 Vgl. meine Studie: Rechtfertigung des Weltlichen Standes. Umrisse einer Soziologie des Königtums Christi. In der Monatsschrift: Wort und Wahrheit, ebd. (1947), II/5, S. 269 bis 282.

12 *Matthias Joseph Scheeben:* Die Mysterien des Christentums, (Freiburg i. B.) $^{3}$1912, S. 471. *Erwin Roderich von Kienitz:* Die Gestalt der Kirche, (Frankfurt/M.) 1937, S. 70.

13 *G. Martegani* SJ: Natura e compiti dei movimenti cattolici, in: La Civiltà Cattolica, (Rom) 17. Nov. 1951, Jhg. 102, Nr. 2434, p. 383 bis 395.

14 Im Codex Juris Canonici (Herder-Ausgabe 1920) handeln vom geistlichen Stand 572 canones, vom weltlichen bloß 43, wobei als einziges »Recht« der »Laien« definiert wird, vom Klerus geistliche Güter und Hilfen zu bekommen (c. 682). Zur Geschichte dieses »Rechtes« vgl. *Willibald M. Plöchl:* Geschichte des Kirchenrechts, (Wien) 1959, III, S. 387. Über die kirchenrechtliche Schutzlosigkeit des Laien gegenüber der Hierarchie schreibt mutig der Kirchenrechtslehrer an der theologischen Fakultät in Luzern *Joseph Stirnimann:* Die Stellung des Laien im Recht der Kirche, (Luzern) 1959, S. 33. Sehr vorsichtig notiert *Erwin Melichar:* Über die rechtliche Stellung des Laien in der Kirche, im Österreichischen Archiv für Kirchenrecht, (Wien) 1954, V, S. 66: Bei der kirchenrechtlichen Situation heute »wäre der Gedanke naheliegend, daß der Laie dazu bestimmt ist, bloß passives Glied der Kirche zu sein«.

15 *Pius* XII.: Über das Laienapostolat. Ansprache an die Teilnehmer am Weltkongreß für das Laienapostolat in Rom am 14. Oktober 1951. Abgedruckt in der Herder-Korrespondenz: Orbis catholicus, (Wien-Freiburg i. B.) Dez. 1951, V/3, S. 122; ferner in der Monatsschrift: Wort und Wahrheit, ebd. Dez. 1951, VI/12, S. 960.

16 *Aristoteles:* Pol. I, 4: »Der Sklave ist ein beseeltes Besitzstück, gleichsam ein Werkzeug seines Herrn.« Genau so – unter Berufung auf diese Stelle! – *Thomas von Aquin:* S. theol. II/2, qu. 57, a. 4: »Servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius.«

17 Die Grundsätze und Faustregeln des »dictatus papae« waren: »Der Papst allein darf sich der kaiserlichen Abzeichen bedienen. Dem Papste ist es gestattet, Kaiser und Könige abzusetzen. Des Papstes Füße müssen alle Fürsten küssen.

Sein Name allein wird in den Kirchen genannt. Diesem Namen ist in der Welt keiner gleichzustellen.« Abgedruckt bei *Fritz Schillmann:* Der Kampf Heinrichs IV. und Gregors VII. Voigtländers Quellenbücher Bd. 34. (Leipzig) 1912, S. 16 f. Hiezu vgl. *Wilhelm M. Peitz:* Das Originalregister Gregors VII. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. 165, (Wien) 1911, S. 280 bis 286. Dagegen die kaiserlich-katholische Lehre jener Zeit, die zum Abschluß brachten *Maria Theresia* († 1780) und *Joseph II.* († 1790) in der Erklärung, daß *Gregors VII.* Lehre »staatsgefährlich« sei. Vgl. *Bardenhever:* Art. Gregor VII., Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, (Freiburg i. B.) 1888, V, Sp. 1125. Den »dictatus papae« setzte fort *Bonifaz* VIII. in seiner 1302 erlassenen Bulle: »Unam sanctam.« Abgedruckt bei *Denzinger-Umberg:* Enchiridion Symbolorum, ebd. n. 468 f., S. 218 f. Von den alten Kurialisten beschreibt besonders kraß das Verhältnis von Papst und Kaiser *Aegidius Romanus* (= Augustiner-Eremit Alexander Fassitelli a St. Elpidio, † 1325): »Soweit wie der Orient vom Okzident entfernt ist, und soweit der Körper von der Seele, Irdisches vom Himmlischen verschieden ist, so groß ist die Kluft zwischen Papst und Kaiser.« Der Abdruck dieser Stelle (aus der Quaestio de utraque potestate des Aegidius Romanus) bei *Melchior Goldast:* Monarchia S. Romani Imperii, (Frankfurt/M.) 1613, II, a. 3, p. 100 f. Die gleiche Hoffart verrät eine Glosse zum Corpus juris canonici (c. 6, X): De Maj. et obed., worin in dem von der mittelalterlichen Literatur oft gebrauchten Bild von Sonne und Mond der Papst 7744einhalbmal größer gesehen wurde als der Kaiser. Angeführt bei *Emil Friedberg:* Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche, (Leipzig) 1874, I, S. 6 f., n. 4. Doch schon *Dante Alighieri* († 1321) erklärte in seiner »Monarchia« und »Divina Commedia«, daß Papst und Kaiser gleicherweise »Sonnen« seien. Vgl. Opera omnia, (Leipzig) 1921, I, S. 204, II, S. 358.

18 L'Osservatore Romano, (Città del Vaticano), 2. Ausgabe, 18. Mai 1960, Nr. 116 (30384), p. 1 f., versucht in seinem Leitartikel: »Punti fermi« die Souveränität des weltlichen Standes wieder aufzuheben, gleichwohl Leo XIII. diese in seinem Rundschreiben: »Immortale Dei« vom 1. November 1885 feierlichst anerkannt hatte. Text bei *Karl Lugmayer:* Die gesellschaftlichen Rundschreiben Leos XIII. und seiner unmittelbaren Vorgänger, (Wien) 1930, S. 193. Dazu *Peter Tischleder:* Die Staatslehre Leos XIII., (M.-Gladbach) 1925, S. 270, 284 f., (dagegen) 295 f. Bezeichnend für die Stärke der Souveränität des christlichen Standes in der Welt ist es nun, daß der vatikanische Vorstoß dagegen selbst von den offiziellen Organen der Dominikaner und Jesuiten energisch abgelehnt werden konnte. Vgl. De Bazuin (Wochenschrift der Dominikaner): Vaststande punten, (Nijmwegen) 28. Mai 1960, XLIII/33, S. 1; De Linie (Zeitung der Jesuiten): De politieke keuze van de katholieke leek, (Hem/Holland), 28. Mai 1960, XV/739, S. 2. Auch die betont kirchlich eingestellte Herder-Korrespondenz: Orbis catholicus, ebd. September 1960, XIV/12, S. 544, spricht von einer »Konfusion«, die der »Osservatore Romano« angerichtet habe. Bezeichnend für eine diesbezügliche Meinung in religiös gemischten Ländern ist die liberal-protestantische Neue Zürcher Zeitung, (Zürich) 5. Juni 1960, Fernausgabe Nr. 154, S. 5: »Kritik des Vatikans an der Democracia Christiana.« Wir lesen: »In dem Artikel (Punti fermi) tritt die theokratische Konzeption zutage: der Lenkungsanspruch der geistlichen Autorität in den weltlichen Angelegenheiten, verbunden mit dem Verzicht der Laien auf die Souveränität des Urteils und der Entscheidung.« Ungewöhnlich radikal nahm Stellung gegen die »Punti fermi« die katholische Monatsschrift des Schweizerischen Studentenvereines und Akademikerverbandes »Civitas« (Luzern) Sept./Okt. 1960, XVI/1–2, in einem Aufsatz von *Karl Huber:*

»Italien hinter den Klischees.« Ebenda S. 43 f. lesen wir über die in den vatikanischen »Punkten« offenbar geforderte »Abdankung des Staates zugunsten der Kirche« folgendes: »Klerikalismus ist eine Weise totaler Bemutterung, ist Inquisition. Aber es wird vielleicht auch in Italien eine Zeit kommen, wo die Hierarchie die Inquisition der Politik abbauen wird, wie sie auch mit der Inquisition gegen die Naturwissenschaften, der Inquisition gegen die Aufklärung, der Inquisition gegen die Demokratie hat abtreten müssen.«

19 Vgl. *Dionysius Areopagita's* Schriften über »die geistlichen und weltlichen Hierarchien«. Sie wurden aus dem Griechischen übersetzt von *Joseph Stiglmayr* SJ und erschienen in der Bibliothek der Kirchenväter, (Kempten und München) 1911, S. 1 bis 208.

20 *Berthold von Regensburg:* Von zehen Koeren der Engele unde der Kristenheit. Mit Anmerkungen versehen und abgedruckt von *Franz Pfeiffer:* Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten. (Wien) 1862, I, S. 140 bis 156. Eine ähnliche Lehre entwickelte auch der hl. Bonaventura († 1274). Vgl. *Alois Dempf:* Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. (München und Berlin) 1929, S. 371 bis 375.

21 So der Benediktiner-Abt St. *Abbo von Fleury* († 1004). Angeführt bei *Gerd Tellenbach:* Libertas, (Stuttgart) 1936, S. 65 (n. 22).

22 So der Benediktiner-Mönch *Hugo von Flavigny* († 1153). Angeführt bei *Gerd Tellenbach,* ebd.

23 *Pius Parsch:* Die Priesterweihe. Heft Nr. 26 der mit kirchlicher Druckerlaubnis hs. Klosterneuburger Feier-Texte. (Wien-Klosterneuburg) o. J., S. 3.

24 Eindringlich sprachen davon mit erschöpfenden Quellenangaben Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. Vgl. Enchiridion Clericorum. Documenta Ecclesiae etc. (Rom) 1938. Zuletzt Pius XI. in seiner Enzyklika »Ad. catholici Sacerdotii« (Über das katholische Priestertum) vom 20. Dezember 1935. Acta Apostolicae Sedis, (Rom) 1936, XXVIII/1, p. 5 bis 53.

25 Zur Theologie und Soziologie der beiden Standes-Sakramente Weihe und Ehe vgl. *Ernst Karl Winter:* Christentum und Zivilisation, (Wien) 1956, 1. Kapitel: Zwei in einem Fleisch. Väter und Priester in der christlichen Zivilisation. S. 32 bis 50.

26 Mtth. XXII, 21.

27 Daß Kirche und Reich Gottes identisch seien, behaupten Kurialismus und Klerikalismus. Die Nicht-Identität ergibt sich jedoch aus den verschiedenen Definitionen des Reiches Gottes, die Jesus gibt. Vgl. Jo 18, 36; Mt 6, 9 f.; Lk 17, 20 f. Zum ganzen vgl. *Ernst Karl Winter:* Christentum und Zivilisation, ebd. S. 141 ff. Den »Organ«-Charakter der Kirche im Reiche Gottes betont *Josef Schmid:* Evangelium nach Marcus, (Regensburg) $^{3}$1954, S. 38.

28 Die Hoftheologie *Karls des Großen* erklärte z. B. den Kaiser und König als Statthalter Gott-Vaters und den Papst und Bischof als Statthalter Gott-Sohnes! Vgl. Monumenta Germaniae. Epistolae. (Berlin) 1895, IV, p. 503, Zeile 3 ff. *Cathulf* an *Karl den Großen* im Jahre 775: »Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die judicii, etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est. Ergo considerate inter vos diligenter legem Dei constituere super populum Dei, quod Deus tuus dixit tibi, cuius vicem tenes in psalmo: ›Et nunc reges intelligite.‹«

29 Die geringe Bedeutung des Wortes »Gehorsam« im Evangelium Jesu zeigt der evangelische Theologe *Ethelbert Stauffer:* Die Botschaft Jesu. Damals und heute. (Bern) 1959 S. 17 bis 25. Auch der katholische Theologe *Karl Adam* (Tübingen)

stellt prinzipiell die Liebe über den Gehorsam! Das war das Ergebnis eines Gespräches, das ich mit Prof. *Adam* an seinem 77. Geburtstag in Tübingen hatte, davon eine Eintragung in meinem Tagebuch vom 22. Oktober 1953 berichtet. Sogar in Rom – so bei der Römischen Synode 1960 – machen sich solche Tendenzen bemerkbar. Vgl. *Ivo Fürer:* Die Römische Synode. In der Monatsschrift: Civitas, ebd. Januar 1962, XVII/5, S. 176, 178. Diese Tendenzen scheinen aber wieder abgeriegelt zu werden durch die vorläufig offiziöse Verurteilung des Jesuitenpater *Ricardo Lombardis* Buch: Concilio. Per una riforma nella carità (Rom) 1961, im L'Osservatore Romano, Giornale Quotidiano Politico Religoso, (Città del Vaticano) Giovedi 11 Gennaio 1962, Anno C II, Num. 7 (30.881), p. 1. Vgl. dazu den Bericht im Orbis catholicus, ebd. März 1962, XVI/6, S. 251 bis 254.

30 *Hans Kelsen:* Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus, (Charlottenburg) 1928, S. 32 ff., 38, 67 (Fußnote), 68 f. Diese Verwandlung des Naturrechts in eine Ideologie des positiven Rechts verficht auch der katholische Flügel der Hans-Kelsen-Schule. So *Ernst Karl Winter* († 1959): Die Sozialmetaphysik der Scholastik, (Wien) 1929; Plato. Das Soziologische in der Ideenlehre. (Wien) 1930; *Josef Dobretsberger:* Die Gesetzmäßigkeit in der Wirtschaft, (Wien) 1927; Erkenntnistheorie und Naturrecht, in der Festschrift für Hans Kelsen zum 50. Geburtstag: Gesellschaft, Staat und Recht, (Wien) 1931, S. 1 ff.; Freie oder gebundene Wirtschaft? (München) 1932; Katholische Sozialpolitik am Scheideweg, (Graz) 51947; *Ernst Topitsch:* Das Problem des Naturrechts, in der Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Jhg. 1950, III/2, S. 122 bis 140; Sachgehalte und Normsetzungen, im Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, (Neuwied/Rh. und Berlin) 1958, 44. Jhg. Heft 2, S. 189 bis 205; Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, (Wien) 1958; Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, (Neuwied/Rh. und Berlin) 1961.

31 *Thomas von Aquin:* S. theol. I, qu. 21, a. 1, ad 3: »Dicitur esse suum alicuius quod ad ipsum ordinatur. Sicut servus est domini, et non e converso: nam liberum est, quod sui causa est.«

32 *Johannes Messner:* Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. (Innsbruck-Wien) 1950, S. 208, 786.

33 *Ludwig Joseph Hundhausen:* Die beiden Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, (Mainz) 1873, I, S. 271.

34 *Aristoteles:* Pol. I, 4; *Thomas von Aquin:* S. theol. II/2, qu. 57, a. 4. Vgl. Fußnote 14 oben.

35 *Thomas von Aquin:* S. theol. I/2, qu. 98, a. 6, ad 2: »Servi non sunt pars populi, vel civitatis, ut Philosophus *(Aristoteles)* dicit.«

36 *Thomas von Aquin:* S. theol. I, qu. 21, a. 1, ad 3: »liberum est, quod sui causa est«; De regimine principum, lib. I, cap. 1: »liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est«; vgl. ferner S. theol. I, qu. 96, a. 4, Concl.

37 *Thomas von Aquin:* S. theol. II/2, qu. 183, ad 1, Concl.: »id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet *aliquis est sui iuris vel alieni;* et hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente; et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis, vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus.«

38 *Thomas von Aquin:* De regimine principum, lib. II, cap. 9 und 10.

39 *Alexander von Randa:* Kaiser Karl V. und die Kolonisation. In der Vierteljahrsschrift der Wiener Katholischen Akademie: Religion, Wissenschaft, Kultur,

(Wien) 1960, XI, Folge 3/4, S. 264 bis 266. Hiezu vgl. *Bartholomaeus de Las Casas* OP: Indiarum devastationis, et exidii narratio brevissima, 1542. Neudruck: »Kürzester Bericht über die Verwüstung und Entvölkerung der Indischen Länder« nach der lateinischen Ausgabe 1664 unter dem Titel: Las Casas. Leben und Werk. Mit Anmerkungen und einer Lebensbeschreibung von *Frantisek Gel.* Deutsche Übertragung von *G. Thomas.* Nachwort von *J. Plojhar.* (Leipzig) 1958, S. 77 bis 208.

40 Ausführliche Quellenangaben bei *Joseph Höffner:* Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. (Trier) 1947, S. 270 f.

41 *Ludwig Molina* SJ: De justitia et jure, 6 Bände, (Moguntiae bzw. Coloniae Agrippinae) 1614, ist hiefür die klassische Quelle. Auszüge bei *Joseph Höffner:* Christentum und Menschenwürde, ebd. S. 273 bis 279. *Molina,* schreibt *Höffner,* ebd. S. 279, »kommt zu dem praktischen Schluß, daß die Sklavereibesitzer in der neuen Welt ihre Sklaven mit ruhigem Gewissen behalten dürfen«, zumal auch die Negerhändler »in der Beichte« losgesprochen werden. Vgl. *Höffner,* ebd. S. 274.

42 *Ludwig Molina* SJ: De justita et jure a. a. O. Molina ergänzt: »Es können die erwachsenen Neger sich selbst, aber nicht ihre Kinder, auch dann freiwillig in die Sklaverei verkaufen, wenn die Not sie nicht dazu zwingt. Für die minderjährigen Kinder trifft das nur zu, wenn sie schon so alt sind, daß sie Rechtsgeschäfte abschließen können.« Das alles gilt, meint Molina, nur von den Heiden. »Da nämlich die Sklaverei«, wird fortgesetzt, »unter der Herrschaft der Christen zum geistigen Wohle der Sklaven führt, ist es eine Liebestat, den Negern die Freiheit abzukaufen, damit sie dadurch Christen werden.« Dennoch gibt Molina zu: »Es liegt ein Fluch auf dem Sklavenhandel.« Eindringlich werden die Scheußlichkeiten dieses Zwangssystems geschildert. Dessen ungeachtet sagt am Ende Molina ein Ja zu diesem Handel. Es ist eben diese Lehre, stellt *Höffner* fest, »der Überlieferung entnommen«. Alle Belege bei *Joseph Höffner:* Christentum und Menschenwürde, ebd. S. 277 bis 279.

43 *Joseph Höffner:* ebd. S. 279.

44 Ebd. S. 278.

45 *Dominicus Soto* OP: De justitia et jure, (Lugduni) 1582, lib. IV, qu. 1, art. 2, fol. 103 b. Angeführt bei *Joseph Höffner:* ebd. S. 271.

46 *Joseph Höffner:* Christentum und Menschenwürde, ebd. S. 66.

47 Ebd. S. 271, 280.

48 Vgl. die von *Johannes Messner* hs. Wochenschrift für Kultur, Politik und Volkswirtschaft: Das Neue Reich, (Wien) 7. Dez. 1929, XII/10, S. 217.

49 *Karl Wührer:* Der deutsche Staat des Mittelalters. Eine Auswahl der Quellen. (Jena) 1932, S. 255 bis 303; *Wilhelm Schwer:* Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Die geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Grundlagen der berufständischen Idee. (Paderborn) 1934, S. 15, 17; *Heinrich von Fichtenau:* Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Großreichs. (Zürich) 1949, S. 62 f., 179, 224 f.; *Friedrich Heer:* Aufgang Europas. Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert. (Wien) 1949, S. 58 f., 79, 107, 118, 129, 138, 165 f., 173, 175, 270, 276, 280 f., 298 f. Auf widerchristliche Grundlagen im Feudalsystem verweist tiefenpsychologisch *Wilfried Daim:* Die kastenlose Gesellschaft, (München) 1960, S. 304 bis 352.

50 Belege bei *Wilhelm Schwer:* Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Die geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Grundlagen der berufsständischen Idee. (Paderborn) 1934, S. 57.

51 Ebd.

52 *Thomas von Aquin:* Recht und Gerechtigkeit. Bd. 18 der Deutschen Thomas-Ausgabe. Kommentator: *A. F. Utz OP.* (Wien-Salzburg) 1953, S. 449.

53 *Adolf Merkl:* Einheit oder Vielheit des Naturrechts? In: Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht, (Wien) 1953, V/3, S. 268.

54 *Julius Strnadt:* Hausruck und Attergau, im Archiv für österreichische Geschichte, (Wien) 1908, IC/1, S. 48 ff. Auch die im Feudalsystem verwurzelten Orden hatten, wie *Aelred Pexa* O. Cist. berichtet, »ganze Dörfer verlegt oder aufgelassen«. Angeführt bei *Anton Becker:* Die geographische Wertung der Wüstungen. Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien, (Wien) 1934, LXXVII, S. 164.

55 Vgl. *Gottfried Salomon's* Beitrag zur Diskussion über »Naturrecht« in den Verhandlungen des 5. Deutschen Soziologentages in Wien 1926, (Tübingen) 1927, S. 174 f.

56 *Viktor Bibl:* Die Niederösterreichischen Stände im Vormärz. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Revolution des Jahres 1848. (Wien) 1911, S. 191 bis 201. Wortführer aller Prälaten, im ganzen waren es zehn, welche gegen die Ablösung der Zehenten und Roboten durch Geld stimmten, war *Wilhelm Eder* von Melk. Er sehe nicht ein, erklärte er (vgl. *Viktor Bibl,* ebd. S. 195), wie ein mehr als tausend Jahre altes Recht, das mit dem Grund und Boden gleichsam verwachsen sei, nun auf einmal mit Geld abgelöst werden sollte. In Übereinstimmung mit den Prälaten erklärte auch (vgl. Bibl, ebd. S. 202) der Bankier *Andreas Freiherr von Stifft:* »Höchst gefährlich ist es, an der bisherigen Verfassung des Landes zu rütteln.«

57 *Max Weber:* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, (Tübingen) 1905, XX, S. 1 bis 54; XXI, S. 1 bis 110. Abgedruckt in: Max Webers Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, (Tübingen) 31934, I, S. 17 bis 206. Die Kalvinismus-Kapitalismus-These behauptete schon 30 Jahre vorher *Emile de Laveleye:* Le Protestantisme et le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prosperité des peuples, (Brüssel) 1875! Noch im gleichen Jahr übertrug dieses Werk kein Geringerer als *W. E. Gladstone* ins Englische: Protestantism and Catholicism, in their bearing upon the liberty and prosperity of nations, (London) 1875, (Toronto) 21876. *Max Weber* dürfte diese Arbeit, die ursprünglich in der Revue des Belges erschien, nicht gekannt haben. Desgleichen wies bereits auf den Zusammenhang zwischen Kalvinismus und industrieller Entwicklung sehr deutlich hin *Ludwig Elster:* Johann Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom. In: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, (Jena) 1878, XXXI, S. 211, 222. Zur Literatur des Kalvinismus-Kapitalismus-Problems vgl. mein Buch: Das Kapitalismusproblem in der modernen Soziologie, (Wien) 1953, S. 58 f. *Eine Widerlegung der Kalvinismus-Kapitalismus-These Max Webers* gebe ich in meinem Buch: Der Zins in der Scholastik, ebd. S. 147, 154.

58 *Alfred von Martin:* Soziologie der Renaissance. Physiognomik und Rhythmik einer Kultur des Bürgertums. (Frankfurt am Main) 21949, S. 159.

59 Vgl. mein Buch: Der Zins in der Scholastik, ebd. S. 105 bis 204.

60 *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Grundzüge der Börsenmoral, ebd. S. 4 f.

61 *Ignaz Seipel* (»Monseigneur Seipel parle de la France«) im »Le Correspondent« vom 25. Oktober 1931, S. 189. (Ich zitiere nach einem Sonderdruck, den Bundeskanzler Seipel mir sandte.) Vgl. meinen Aufsatz: Gespräche mit Ignaz Seipel, in der »Reichspost«, Tagblatt, (Wien) 25. Dezember 1932, XXXIX/358, S. 2; ferner meine Broschüre: Ignaz Seipel, ebd. S. 17.

62 *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Grundzüge der Börsenmoral, ebd. S. 5.

63 Vgl. mein Buch: Das Kapitalismusproblem in der modernen Soziologie, ebd. S. 13 f.

64 Auf folgende Dokumente sei verwiesen: 1.) *Rerum novarum.* Vgl. *Gustav Grundlach* SJ: Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. Text und deutsche Übersetzung. (Paderborn) 1931, S. 19, 43; Vgl. hiezu *Pius XI.:* Quadragesimo anno *(Gundlach-Ausgabe),* ebd. S. 105, 123, 125; vgl. ferner den Kommentar zur Rerum novarum in meinem Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 235 f.; ferner *Ferdinand von Degenfeld-Schonburg:* Die sozialpolitischen Forderungen der Enzyklika und ihre Erfüllung. In der Festschrift: Scritti raccolti per la celebrazione del XL0 anniversario della Enciclica Rerum novarum. Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. (Mailand) 1931, Sonderdruck, p. 152 ff., 155 f.; *Josef Dobretsberger:* Die Bedeutung des Rundschreibens, in der »Rerum-novarum«-Festnummer der »Reichspost«, ebd., 14. Mai 1931, XXXVIII/133, S. 4. Dann sei verwiesen 2.) auf *Quadragesimo anno.* Vgl. *Pius XI.:* Quadragesimo anno, (*Grundlach*-Ausgabe), ebd. S. 95, 97, 105, 123, 125, 129; vgl. hiezu meinen Kommentar: Katholisch-soziales Manifest, in der Wochenschrift für Kultur, Politik und Volkswirtschaft: Das neue Reich, ebd. 30. Juni 1932, XVI/44, S. 863 ff.; *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI. über die gesellschaftliche Ordnung. (Köln) 1932, S. 181 bis 185; derselbe: Kapitalismus und gerechter Lohn, (Freiburg i. B.) 1960, S. 26 bis 33; ferner *Paul Jostock:* Der Ausgang des Kapitalismus. Ideengeschichte seiner Überwindung. (München und Leipzig) 1928, S. 6. (*Jostock* hat hier den »Kapitalismus«-Begriff der Quadragesimo anno vor- und mitbereitet!) 3.) auf *Friedrich Gustav Kardinal Piffl* und der österreichische Episkopat: Lehren und Weisungen über soziale Fragen der Gegenwart. Im Wiener Diözesanblatt, (Wien) 31. Dezember 1925, LXIII/12, S. 67 bis 79. Abgedruckt in meinem Buch: Fr. G. Piffl und der österreichische Episkopat zu sozialen und kulturellen Fragen 1913 bis 1932. (Wien) 1932, S. 77 bis 126. Als 4. Dokument seien angeführt *Alois Kardinal Schultes* Richtlinien zur sozialen Verständigung im Kirchlichen Anzeiger für die Erzdiözese Köln vom 15. Jänner und 1. März 1927. Abgedruckt in der Wochenschrift: Das Neue Reich, ebd. 1927, IX/19, S. 365 f. und IX/25, S. 487 f. Vgl. hiezu Kommentar von *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Die soziale Enzyklika, ebd. S. 183 f. Schließlich beinhaltet einen moralisch indifferenten Kapitalismus-Begriff der von der Internationalen Studienvereinigung zu Mecheln herausgegebene »Aufriß einer Katholischen Gesellschaftslehre« unter dem Titel: Code social, (Paris) 1927, p. 84 f., 109; deutsch: Soziales Gesetzbuch, übersetzt von *Jakob Franz,* bevorwortet von *Oswald von Nell-Breuning* SJ: (Saarbrücken) 1928, S. 38, 55. Die Summe dieser Dokumente zog *Jean Kardinal Verdier:* Die Kirche und die soziale Frage, (Wien) 1939, S. 117: »Die Kirche lehrt, daß das Kapital legitim sein kann, daß also ein kapitalistisches Regime auch gerecht und wohltuend sein kann.« Daß der »Kapitalismus« – das sei noch angemerkt – »ethisch neutral, indifferent« sei, betont besonders *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Das Kapitalismusproblem des Katholiken, in der kulturellen Wochenschrift: Schönere Zukunft, hrsg. von *Josef Eberle,* (Wien) 1927, III, S. 565.

65 *Pius XI.:* Quadragesimo anno, (Gundlach-Ausgabe), ebd. S. 123.

66 *Lorenz von Stein:* Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich. 1. Band: Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution. (Leipzig) 1850, S. 88 ff. Die klassischen Definitionen der bürgerlichen Ordnung nehmen hier ihren Ausgang.

67 *Ernst Voland:* Die soziale Geschichte der Revolution in Österreich, (Leipzig) 1850, S. 44 bis 56; *Johann Zapf:* Die Wirtschaftsgeschichte Wiens, (Wien) 1888,

S. 1 bis 55 (Die Periode 1848/49); *Sigmund Mayer:* Handwerk und Großindustrie in Wien 1700–1850. Wiener Communalkalender und Städtisches Jahrbuch 1889. (Wien) 1889, S. 238 bis 276; *Ernst Victor Zenker:* Die Wiener Revolution 1848 in ihren sozialen Voraussetzungen und Beziehungen, (Wien) 1897, S. 55 bis 91 (mit reichem Quellenmaterial auf S. 260 bis 271); *Johann Slokar:* Geschichte der österreichischen Industrie und ihrer Förderung unter Kaiser Franz II., (Wien) 1914 (mit aufschlußreichen Tabellen). Die soziale Situation des Vormärz zeichnen besonders die in Wien 1948 anläßlich der 100-Jahr-Feier der Wiener Revolution 1848 erschienenen Monographien von *Robert Endres*, *Ernst Fischer* und *Alexander Novotny*. Vgl. auch meine Studie: Zur Soziologie der österreichischen Revolution 1848. In der von der niederösterreichischen Landesregierung hs. Festschrift: Das Jahr 1848 und das Haus der niederösterreichischen Stände. (Wien) 1948, S. 3 bis 16.

68 *Jos. Joh. Knolz:* Darstellung der Verfassung und Einrichtung der Baumwoll-Spinnerei-Fabriken in Niederösterreich mit besonderer Beziehung auf die moralisch-intellektuelle und physische Erziehung der daselbst verwendeten Kinder und die diesfalls bestehenden gesetzlichen Vorschriften. (Wien) 1843, S. 16, 28 bis 31, 54 bis 91. Damit war der Tiefpunkt der Kinderarbeit noch nicht erreicht! Vgl. den Bericht: Über die Entstehung der Fein-Tuch-Fabrik der Herren Gebrüder Moro zu Viktring nächst Klagenfurt in Kärnten. Vaterländische Blätter für den österreichischen Kaiserstaat, hs. von mehreren Geschäftsmännern und Gelehrten, (Wien) 28. Oktober 1812, Jhrg. 1812, I/87, S. 523 f., wo mit der Feststellung noch geprahlt wird: »Wie viele Geduld und Aufopferung kostete es, einige hundert kleine Kinder von 6 bis 10 Jahren mit Spinnearbeit zu beschäftigen.« Zur Kinderarbeit in Österreich vgl. auch die Schulgesetze im Vormärz, welche ausnahmslose Schulpflicht nur bis zum vollendeten 8. Lebensjahr vorschrieben und über dieses Lebensjahr hinaus einen Ersatzunterricht, Sonntagsunterricht u. dgl. vorsahen. Diese Schulgesetze abgedruckt bei *Knolz*, ebd. S. 28 bis 42. Es darf angenommen werden, schreibt *Adolf Merkl:* Einheit oder Vielheit des Naturrechts, ebd. S. 268 f., daß der Verfasser dieser Gesetze, nämlich die Hofkanzlei, davon überzeugt gewesen sein mußte, »alle schulpolitischen Forderungen des Christentums zu erfüllen« und »im Einklang mit dem Naturrecht sich zu befinden«. Dies um so mehr, als ausdrücklich in diesen Schulordnungen vorwiegend der Klerus in jeder Fabrik als geistig-sittlicher Betreuer und Anwalt der arbeitenden Kinder genannt und eingesetzt war, nach dem Hof-Commissions-Dekret vom 2. August 1823 – angeführt bei *Knolz*, ebd. S. 39 – auch dazu bestimmt, »die Grundsätze der Religion auf die bürgerlichen Verhältnisse und auf die Beschäftigungen im menschlichen Leben anzuwenden«. Mit dem Erfolg: Die Roheiten dieser Kinderversklavung dürften gemildert worden sein. Nicht umsonst protestierten 1843 die »Fabriksbesitzer« gegen die »für die Industrie lästig und hemmend wirkende Controlle der Seelsorger«. Vgl. *Knolz*, ebd. S. 30.

69 Vgl. mein Buch: Der Zins in der Scholastik, ebd. S. 160 bis 204.

70 Historisch-soziologisch die beste Analyse der »Sozial-Romantik« bietet *Ernst Karl Winter:* Romantik, in der Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte, (St. Gallen) 1927, XXI, S. 81 bis 102; vgl. ferner desselben Romantiker-Studien in der gleichen Zeitschrift über Nikolaus von Dießbach, ebd. (1924), XVIII, S. 22 bis 41, 282 bis 304; Georg von Effinger, ebd. (1925), XIX, S. 161 bis 189, 241 bis 267; Johann Jakob Bachofen und die Romantik, ebd. (1928), XXII, S. 241 bis 261. Ferner: Joseph von Beroldingen, in der Zeitschrift für schweizerische Geschichte, (Zürich) 1925, V, S. 62 bis 94; Bachofen-Renaissance, in der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, (Tübingen) 1928, LXXXV, S. 316 bis 342; Anton Günther, ebd. (1930), LXXXVIII, S. 281 bis 333. Auszüge aus den

sozialromantischen Schriften bietet *Jakob Baxa:* Einführung in die romantische Staatswissenschaft, (Jena) 21931; Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik, (Jena) 1924.

71 *Adam Heinrich von Müller* entwarf zunächst in seiner Leipzig 1819 erschienenen Schrift: Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften, (Wien) 21897, ein aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen abgeleitetes (vgl. ebd. 2. A., S. 37, 67 f.), auch an *Immanuel Kants* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (vgl. Hugo Renner-Ausgabe, Berlin, o. J. II, S. 49) erinnerndes Staatsgrundgesetz (vgl. ebd. S. 4, 67 f.): »Der Mensch ist Staat im Staate, status in statu. Jeder einzelne Mensch, wie klein oder wie groß er sei, ist Haupt eines Standes oder Staates, ist juristisches Subjekt. Ebenso gewiß ist jeder einzelne Mensch in einem Stande oder Staate Glied eines Standes oder Staates, ist juristisches Objekt. Alle Staatsverfassungen sind gut, inwiefern sie auf den Grundlagen beruhen, daß der Mensch Haupt eines Staates und Glied eines Staates sei.« Aus dieser »wahren Ordnung der Dinge« zog dann A. H. von Müller 1820 in seiner Schrift: Die innere Staatshaushaltung systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage, (Gesammelte Schriften, München 1839, Band 1) sein Wirtschaftsgrundgesetz (ebd. S. 275 f.): »Jeder einzelne arbeitet als Glied eines größeren und ist Haupt eines besonderen Staates. Die beiden Gestalten, unter denen jeder einzelne Bürger erscheinen soll, als Haupt eines Staates oder Kapital und als Glied eines Staates oder Arbeiter (d. h. als ökonomisches Subjekt und als ökonomisches Objekt) haben sich aber voneinander getrennt und stellen sich in einem aufgelösten Zustand dar.«

72 *Wiard von Klopp:* Die sozialen Lehren des Freiherrn Karl von Vogelsang. Grundzüge einer katholischen Gesellschafts- und Volkswirtschaftslehre. (Wien) 21938, S. 166. Berühmt wurde auch der von Vogelsang 1881 geprägte Satz: »Die Lösung der Arbeiterfrage, die Gerechtigkeit gegen die Arbeiterklasse, die Ausfolgung des Patrimoniums der Enterbten, kann nichts anderes sein, als das Aufhören der Arbeiterklasse, ihre Absorption durch die Besitzerklasse.« Angeführt bei *Klopp:* ebd. S. 314 f. »Es lassen sich«, schreibt Vogelsang, vgl. *Klopp*, ebd. 1. Auflage, (St. Pölten) 1894, S. 63 f., 462 f., »auf dem Boden der modernen Großindustrie Einrichtungen treffen, mittels derer die Arbeiterschaft wieder organisch in die zu errichtenden Körperschaften eingegliedert wird.« Vogelsang nennt dies die »Wiederaufsaugung der Arbeiter durch eine korporativ organisierte Großindustrie«, in der »eine ganze Skala von Anteilsrechten des Arbeiters am gewonnenen Mehrwerte« auszubauen ist. »Es wird sich in jeder Fabrik eine Arbeiterhierarchie mit festen Rechten bilden, die bis unmittelbar an den Unternehmer heranreicht, *so daß man kaum unterscheiden kann, wer Eigentümer des Etablissements ist, ob der Unternehmer oder die Arbeiter.*« Dazu vgl. meinen Beitrag: Karl von Vogelsang und der Ständegedanke. In der Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika Rerum novarum, hs. von der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft der Görres-Gesellschaft, (Paderborn) 1931, S. 64 bis 85. Vgl. ferner Anmerkung 203.

73 Die Sozial-Romantik, die Ideenquelle der katholisch-sozialen Bewegung, war philosophisch antischolastisch orientiert. Ihr philosophisches Haupt, *Anton Günther* († 1863) war es, wie es auch *Ernst Karl Winter* († 1959) war, in dem die Romantik ihren großen Deuter und Beschließer findet. Vgl. *Ernst Karl Winters* Studie über Anton Günther a. a. O. und *Ernst Karl Winters* grundlegendes Methodenwerk: Die Sozialmetaphysik der Scholastik a. a. O. Es ist der bisher schwerste innerkatholische Angriff gegen die Neuscholastik.

74 *Georg von Hertling:* Einige Bemerkungen zu Franz Hitzes »Capital und Arbeit«. In: Christlich-soziale Blätter. Katholisch-soziales Central-Organ. (Neuß)

1882, XV, S. 366 bis 379, 392 bis 406, 424 bis 435. *Franz Hitze* vertrat damals die Vogelsangschule in Deutschland. Vgl. *Franz H. Müller:* Franz Hitze und sein Werk, (Hamburg) 1928, S. 31. Ferner mein Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 86 bis 91.

75 Rerum novarum, 1891, ein halbes Jahr nach dem Tode Vogelsangs, erschienen, verurteilte den Liberal-Katholizismus, die innerkatholische Angleichung an den Kapitalismus, nur in der Stellungnahme der Liberalkatholiken gegen die – von der Vogelsangschule geforderte – Intervention des Staates in der sozialen Frage; nicht aber verurteilte Rerum novarum den Liberal-Katholizismus in seinem Bestreben, der liberal-kapitalistischen Ordnung sich anzupassen und *hier* auf Sozialpolitik zu dringen. Gewiß verurteilte Rerum novarum die Vogelsang-Schule nicht, die anti-kapitalistisch dachte! Aber Rerum novarum brachte nicht einen Deut vom Vogelsang-Programm, den Gegensatz von Arbeit und Kapital durch eine Vergesellschaftung oder Vergenossenschaftung der Industrie zu überwinden. Vielmehr legte sich Rerum novarum auf das Programm fest: Bei prinzipieller Beibehaltung des Lohnarbeiter-Verhältnisses auf dem Boden der gegebenen kapitalistischen Zwei-Klassen-Gesellschaft eine Besserung des Arbeitslohnes zu erzielen. Vgl. mein Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 226 f.; auch meine Studie: Österreichs Anteil am Entstehen der Rerum novarum und der Quadragesimo anno. In der Zeitschrift: Wissenschaft und Weltbild, ebd. Juni 1961, XIV/2, S. 84. Daß Rerum novarum prinzipiell den Weg einer innerkapitalistischen Sozialpolitik empfiehlt, beweisen Ferdinand von *Degenfeld-Schonburg:* Entproletarisierung der Arbeiterschaft. Im Bericht: Die katholisch-soziale Tagung in Wien 1929, (Wien) 1929, S. 97; *Paul Jostock:* Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus, (Regensburg) 1932, S. 138; *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Grundzüge der Börsenmoral, ebd. S. 4.

76 *Paul Jostock:* Der deutsche Katholizismus, ebd. S. 138, schreibt: »Die Folge der Anpassung war das allmähliche und nach der Jahrhundertwende immer weitere Zurückweichen der Sozialreform, welche auf einen grundlegenden, konstituiven Umbau des Wirtschaftssystems abzielt, hinter die Sozialpolitik, die sich sozusagen auf den Boden des Systems stellt und dasselbe mit zahlreichen Selbsthilfe- und Gesetzesmaßnahmen zu zähmen, zu säubern und zu bessern sucht.«

77 *Thomas von Aquin:* S. theol. II/2, qu. 105, a. 6, ad 1.

78 *Franz X. Funk:* Opera Patrum Apostolicorum, (Tübingen) 1878, I, p. 249 und Anmerkung.

79 *Otto Schilling:* Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, (Paderborn) 1914, S. 98 (mit ausführlicher Quellenangabe).

80 *Isidor von Sevilla:* Sententiarum lib. III, c. 47 (L. P. 83, p. 717): »Melior subjecta servitus, quam elata libertas.« Dazu vgl. *Wilhelm Schwer:* Stand und Ständeordnung im Mittelalter, ebd. S. 37.

81 Vgl. meine Studie: P. Augustin Lehmkuhl SJ. Werk, Bedeutung und Wirkungskreis hinsichtlich der sozialen Frage. Zum 10. Todestag. In der Wochenschrift für Politik und Kultur: Allgemeine Rundschau, (München), 23. Juni 1928, XXV/25, S. 387 f.; ferner mein Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 105 bis 107, 140; Der Zins in der Scholastik, ebd. S. 106, 122, 167 bis 173.

82 *Augustin Lehmkuhl* SJ: Arbeitsvertrag und Strike, (Freiburg i. B.) $^{3}$1895, S. 23.

83 *Oswald von Nell-Breuning* SJ und *Hermann Sacher:* Zur sozialen Frage. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. (Freiburg i. B.) 1949, Heft 3, Sp. 123 f.

84 Bd. 18 der Deutschen Thomas-Ausgabe, ebd. S. 449 f.

85 *Franz Klüber:* Grundfragen der christlichen Soziallehre. Dritter Teil: Die Sozialordnung, (Münster) 1955, S. 52.

86 *Josef Fuchs* SJ: Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts. Ebd. S. 83 f.

87 *Josef Funk* SVD: Primat des Naturrechts, (Mödling bei Wien) 1953, S. 149.

88 *Eberhard Welty* OP: Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort. (Freiburg i. B.) 1951, I, S. 195 f.

89 *Joseph Schwering:* Naturrecht und Freiheitslehre. In der Festschrift: Georg von Hertling zum 70. Geburtstage. (München) 1913, S. 585.

90 *Wilhelm Schwer:* Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters, ebd. S. 56.

91 Wiener Diözesanblatt, (Wien) 14. August 1914, LII/15, S. 129 f.; abgedruckt in meiner Quellensammlung: Kardinal Fr. G. Piffl und der österreichische Episkopat zu sozialen und kulturellen Fragen 1913–1932 (Wien) 1932, S. 7 bis 10.

92 Wiener Diözesanblatt, ebd. 24. August 1918, LVI/16, S. 97 bis 105; abgedruckt in meiner obgenannten Quellensammlung, ebd. S. 21 bis 44. – Hervorhebungen im Original.

93 Wiener Diözesanblatt, ebd. 18. November 1918, LVI/21 und 22, S. 123 f.; abgedruckt in obgenannter Quellensammlung, ebd., S. 44 bis 47. Zitat S. 45 f. – Hervorhebung im Original.

94 Wiener Diözesanblatt, ebd. 23. Jänner 1919, LVII/1 und 2, S. 1 bis 9; abgedruckt in obgenannter Quellensammlung, ebd. S. 48 bis 59, bes. S. 54 ff. – Hervorhebungen im Original.

95 Wiener Diözesanblatt, ebd. 21. Dezember 1933, LXXI/12, S. 99 bis 105. Zitat S. 100 f. – Hervorhebungen im Original. – Zu den politischen Vorgängen vgl. *A. Diamant:* Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik, Wien 1965, S. 240 ff. Das Zitat aus der »Trabrennplatzrede« des Bundeskanzlers Dollfuß ist wiedergegeben nach: Dollfuß an Österreich. Eines Mannes Wort und Ziel, hrsg. v. *E. Weber,* Wien 1935, S. 31.

96 Wiener Diözesanblatt, ebd. 27. Dezember 1934, LXXII/12, S. 145 bis 151. Zitate S. 145, 149 f. – Vgl. hiezu meine Studie: Warum scheiterte der Österreichische Ständestaat 1934–1938? In der akademischen Monatsschrift: Civitas, (Luzern) 1949, VI/8–10, S. 403 bis 411, 496 bis 503, 604 bis 616.

97 Wiener Diözesanblatt, ebd. 22. März 1938, LXXVII/3, S. 23; abgedruckt im Quellenwerk von Prälat *Jakob Fried:* Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich, (Wien) 1947, S. 25 f. – Eine ähnliche Stellung nahm der deutsche Episkopat ein. Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde:* Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung. In der Zeitschrift für alle Gebiete des Wissens und der Schönen Künste: Hochland, (München) Februar 1961, LIII/3, S. 215 bis 239. Über die verheerende Wirkung des scholastischen Naturrechts, das kein politisches Freiheitsideal kennt, vgl. ebd. S. 233 bis 236. Nun erhob sich gegen *Böckenfördes* Aufsatz ein wahrer Sturm in der katholischen Publizistik. *Böckenförde* verteidigte sich – mit Anführung der Gegen-Aufsätze – im Hochland, ebd. Februar 1962, LIV/3, S. 217 bis 254, in überzeugender Weise. Die Gegner konnten *Böckenfördes* Aufsatz nur im einzelnen berichtigen, aber im großen und ganzen nicht widerlegen. Kirche und scholastisches Naturrecht haben einfach die Tendenz, eine faktisch gegebene Macht anzuerkennen – mit dem Vorbehalt im depositum fidei. Daher stand vor Hitlers »Machtergreifung« der deutsche Episkopat – wenn auch diözesanweise mit verschiedenen Gefühlen – zur Weimarer Republik. Auch verboten deutsche Bischöfe aus religiösen Gründen den Katholiken den Beitritt zur Nationalsozialistischen Partei, vor allem, vom Vatikan unterstützt, das Mainzer Ordinariat (21. Jänner 1931). Warnungen sprachen aus, und dies im Einvernehmen mit den norddeutschen Bischöfen, besonders Kardinal Bertram (31. Dezember 1930), sämtliche Bischöfe Bayerns (12. Februar 1931) usw. Mit der »Machtergreifung« Hitlers änderte sich dann die Stellung der deut-

schen Kirche selbstverständlich. Der nationalsozialistische Staat wurde bejaht. Da Hitler im neuen Reichstag kirchlich beruhigende Erklärungen am 23. März 1933 abgab, hob die Fuldaer Bischofskonferenz, sechs Tage später, am 29. März 1933, auch das Beitrittsverbot zur Nationalsozialistischen Partei für Katholiken auf, ohne die vorhergegangenen Verurteilungen der religiös-sittlichen Irrtümer des Nationalsozialismus aufzuheben. Die Anpassung der Kirche (mit naturrechtlichen Argumenten) an die neue Situation krönte das »Reichskonkordat« vom 20. Juli 1933. Dasselbe war, wie der Beschluß von Fulda, eine Folgerichtigkeit kirchlicher Denk- und Verhaltungsweise in politicis, und diesbezüglich einen Vorwurf der Kirche zu machen, ist Unsinn. Zu bedauern ist nur, daß die kirchlichen Entscheidungen damals zu unbedacht, zu voreilig gefaßt wurden und dadurch die Gefahr nicht bannten, sondern erst recht heraufbeschworen. Treffend schreibt *Peter Hess* in seiner Abhandlung: »Katholische Opposition gegen Hitler« in der »Civitas«, ebd. Sept./Okt. 1961, XVII/1–2, S. 31: »Der Vatikan eröffnete (mit diesem Konkordat) die lange Kette von Verträgen und Besuchen ausländischer Staatsmänner, die den innerdeutschen Widerstand so sehr behinderten . . . Doch zögerte das Konkordat das Durchbrechen der wahren Absichten Hitlers nur wenig hinaus und muß in der Rückschau im ganzen als unglückliche Handlung des Vatikans, beraten vom deutschen Episkopat und deutschen Politikern, betrachtet werden.«

98 *Georges Bernanos:* Die großen Friedhöfe unter dem Mond, (München) 1949, S. 392: »Es gibt eine christliche Ehre. Es wäre ein Irrtum, wollte man eine Definition dieser Ehre zum Beispiel vom österreichischen Episkopat fordern.«

99 *Leo XIII.* war nicht zuletzt Vorbild des österreichischen Episkopats. Erinnert sei an den seinerzeitigen Streit der französischen Katholiken um die Frage Monarchie oder Republik. Leo XIII. verbot – wozu er allerdings kein Recht hatte – den katholischen Royalisten unter Führung des Grafen *Albert de Mun* aus kirchenpolitischen und taktischen Erwägungen heraus das Bekenntnis zur Monarchie. Es erschien 1892 das Monarchismus-Dekret, welches die Katholiken zum Bekenntnis zur Republik im Gewissen aufforderte, gleichwohl damals – wie de Mun es Leo XIII. darlegte – französische Republik und »staatsgewordene Gottlosigkeit« eines und dasselbe waren! Vgl. *Bischof Sigismund Waitz:* Papst Leo XIII. und die französische Republik. In der Wochenschrift: Das Neue Reich, ebd. Oktober 1921, IV/1–5, S. 5 bis 7, 27 bis 31, 39 bis 41, 59 bis 61, 71 bis 74. Quellenangabe besonders bei *Henri Rollet:* Albert de Mun et le Parti Catholique, (Paris) 1950.

100 Annales Regni Francorum. Hs. von *G. H. Pertz* und *F. Kurze.* (Hannover) 1895, S. 8: »Et Zacharias Papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat.« Zur Kritik der kurialen und naturrechtlichen »Staatslehre« vgl. meine Studie: Das Vaterbild in der Barock-Soziologie. In der Festgabe für Alfred Müller-Armack: Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. Hs. von *Franz Greiß* und *Fritz W. Meyer.* (Berlin) 1961, S. 547 bis 557.

101 Wiener Diözesanblatt, ebd. 25. August 1938, LXXVII/8, S. 99.

102 Die »Feierliche Erklärung der österreichischen Bischöfe« vom 21. März 1938 wurde am darauffolgenden Sonntag, am 27. März 1938, mit folgender Einleitung verlesen: »Um jegliches Mißverständnis zu vermeiden, wird betont, daß diese feierliche Erklärung verstanden werden muß *mit voller Wahrung der Rechte Gottes und der Kirche.*« Angeführt bei *Jakob Fried:* Nationalsozialismus und Katholische Kirche in Österreich, ebd. S. 27. Treffend bemerkt auch *Jakob Fried,* ebd. S. 24: »Die Bischöfe mußten versuchen, aus der gegebenen Sachlage *für die Freiheit der Kirche* und für das religiöse Leben des Volkes herauszu-

holen, was eben möglich war.« Dasselbe zeigt *Ernst-Wolfgang Böckenförde:* Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Stellungnahme zu einer Diskussion. Im Hochland, ebd. LIV/3, S. 237, schreibt er: »Die Adventpredigten Kardinal Faulhabers von 1933, welche die Opposition gewissermaßen eröffneten, hatten nicht etwa die zunehmende Beseitigung der bürgerlichen Freiheit, sondern die Verunglimpfungen des Alten Testamentes durch die Nationalsozialisten zum Gegenstand.« Vgl. auch ebd. S. 237, Fußnote 43!

103 *Johannes Messner:* Das Naturrecht, ebd. S. 789.

104 *Thomas von Aquin:* S. theol. I/2, qu. 90, a. 3, c: »Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuis vicem totius multitudinis.« Vgl. ebd. qu. 97, a. 3, ad 3.

105 *Franz Suarez* SJ: Opera omnia. Editio Nova a Carolo Berton. (Paris) 1856, t. V, liber III, caput III, Nr. VI: »Atque eadem proportione sicut libertas data est unicuique homini ab auctore naturae non tamen sine interventu causae proximae seu parentis a quo produciter: ita haec postestas datur communitati hominum ab auctore naturae, non tamen sine interventu voluntatum et consensuum hominum, ex quibus talis communitas perfecta congregata est.«

106 *Thomas von Aquin:* S. theol. I/2, qu. 97, a. 3, ad 3.

107 *Peter Tischleder:* Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule, (M.-Gladbach) 1923, S. 85 bis 99; vgl. ferner *Peter Tischleder:* Die Staatslehre Leos XIII., (M.-Gladbach) 1925, S. 214 bis 219.

108 *Heinrich Rommen:* Die Staatslehre des Franz Suarez, (M.-Gladbach) 1926, S. 164 ff.

109 *Peter Tischleder:* Ursprung und Träger der Staatsgewalt, ebd. S. 113 bis 200.

110 *Friedrich Julius von Stahl:* Der Protestantismus als politisches Prinzip, (Berlin) $^{2}$1853, S. 24 ff.

111 *Hartwig Floto:* Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter, (Stuttgart und Hamburg) 1856, II, S. 289.

112 *F. von Bezold:* Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters. Historische Zeitschrift, hs. von Heinrich von Sybel, (München) 1876, XXXVI, S. 313 bis 367.

113 *Otto Gierke:* Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. (Breslau) 1880, S. 139, 142, 162 f., 201, 204.

114 Eine erkenntniskritische Durchleuchtung der platonischen und aristotelischen Staatsschriften im Hinblick auf deren Verwertung durch die Scholastik bietet mit erschöpfenden Quellenangaben *Ernst Karl Winter:* Platon. Das Soziologische in der Ideenlehre. (Wien) 1930, S. 13 bis 18, 41 bis 59, 60 bis 118.

115 *Paul de Lagarde:* Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand. (Göttingen) $^{4}$1892, S. 48 f.

116 *Cajetan:* De auctoritate Papae et Concilii. Bibliotheca maxima Pontificia. (Rom) 1699, XIX, tract. II, pars 2, c. 10, p. 507: »In ordine ad finem naturalem Deus potestatem indidit communitati, et non uni; in ordine autem ad finem supernaturalem potestatem dedit uni, et non communitati.« Anderenfalls wäre die Kirche, sollte der primäre Träger ihrer Gewalt die Gemeinschaft sein, eine »Demokratie« oder »Volksherrschaft«, ein »regimen democraticum seu populare«. Vgl. ebd. I, c. 6, p. 454.

117 Vgl. Fußnote 28.

118 *Dante Alighieri:* Divina Commedia. Opera omnia, ebd. I, p. 204; De Monarchia, ebd. II, p. 358.

119 Name und Begriff der »Barocksoziologie« geht zurück auf *Ernst Karl Winter:* Die Sozialmetaphysik der Scholastik, ebd. S. 413 f. Vgl. ferner *Ernst Karl Winter:* Plato, ebd. S. 52, 55 bis 59, 73; Der Paternale Staat, in: Zeitschrift

für öffentliches Recht, ebd. (1931), X, S. 221 f., 225 f.; Der wahre Staat in der Soziologie des Rechts, ebd. (1932), XI, S. 199. In Ergänzung dazu vgl. meine Studie: Das Vaterbild in der Barock-Soziologie a. a. O.

120 *William Barclay:* Tractatus de potestate Papae an et quatenus in Reges et Principes seculares jus et imperium habeat. Hs. von seinem Sohn *Joh. Barclay* bei *Melchior Goldast:* Monarchia S. Romani Imperii, ebd. III, p. 621 bis 687. Deutsche Ausgabe: Abhandlung von der Macht des Papstes in zeitlichen Dingen, (München) 1768. Biographische Daten bei *T. F. Henderson:* Art. Barclay, Dictionary of National Biography, (London) 1885, III, p. 173 f.

121 *George Blackwell:* Quaestiones, Epistolae etc., bei *Melchior Goldast,* ebd. III, p. 565 bis 615. *Blackwell* war katholischer Weltpriester. Vgl. *Thompson Cooper:* Dictionary, ebd. (1886), V, p. 144 bis 146.

122 *Roger Widdrington (= Thomas Preston):* Apologia pro jure Principum, (London) 1611; bei *Melchior Goldast,* ebd. III, p. 688 bis 762. *Widdrington* war Benediktiner. Vgl. *Thompson Cooper: Dictionary,* ebd. (1900), LXI, p. 180 bis 182.

123 *Nicolas Coëffeteau:* Pro sacra Monarchia Ecclesiae catholicae, (Paris) 1623.

124 *Robert Bellarmin:* De controversiis Christianae fidei, (Köln) 1628, I, lib. V: De potestate Pontificis temporali, p. 231 bis 238; II, lib. II: De clericis, p. 301 bis 329; De laicis, p. 375 bis 389. Auszüge davon bei *Ernst Timpe:* Die kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kardinals Bellarmin. Kirchengeschichtliche Abhandlungen, hs. von *Max Sdralek,* III, (Breslau) 1905, S. 11 bis 81.

125 *Martin Becanus:* Controversia anglicana de potestate regis et pontificis, (Mainz) 1612.

126 *Franz Suarez:* Defensio fidei adversus Anglicanae sectae errores, (Coimbra) 1613. Auszüge davon bei *Heinrich Rommen:* Die Staatslehre des Franz Suarez, ebd. S. 132 bis 234. Auch bei *Karl Werner:* Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, (Regensburg) 1861, S. 96 bis 150.

127 *Adam Heinrich von Müller:* Die Elemente der Staatskunst, (Wien) $^{2}$1922, I, S. 89 bis 109. (Die 1. Auflage erschien in Berlin 1809.) Vgl. die Fortsetzung davon: Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften, ebd. S. 4, 10 bis 12, 37, 67 f. *Karl Ludwig von Haller:* Restauration der Staatswissenschaften, 6 Bände, (Winterthur) 1816 bis 1834. Neben der Scholastik polemisierte vor allem dagegen die evolutionistische Soziologie. Das sexuelle Chaos als Vorgeschichte und das Mutterrecht als Stufe vor dem Vaterrecht verkündeten Joh. Jakob Bachofen († 1887): Mutterrecht und Urreligion, (hs. von R. Marx), (Leipzig) 1927 und *Herbert Spencer* († 1903): Die Prinzipien der Soziologie. Deutsche Ausgabe von B. Vetter und J. V. Carus. (Stuttgart) 1887. Was ab nun faszinierte, war die Mutter ohne Vater. Nicht der »Vater«. Dieser verschwand in der soziologischen Literatur. Auch das Stichwort »Vater« blieb jahrzehntelang ein leeres Blatt, ein unbekanntes Thema, in den Handwörterbüchern der (Sozial-)Theologie und Soziologie, der Politik und Pädagogik, der Sozialökonomik usw.

128 *Hans Kelsen:* Allgemeine Staatslehre, (Berlin) 1925, S. 332.

129 Ausdrücklich lehrt *Bonifaz* VIII. in seiner Bulle »Unam sanctam«, im Jahre 1302, daß »auch das weltliche Schwert in der Gewalt des Papstes sei«. *Denzinger-Umberg:* Enchiridion Symbolorum, ebd. n. 468, p. 218. Erst 1885 ist die Kirche von diesem Caesaropapismus abgerückt. Leo XIII. erklärte feierlichst, daß Kirche und Staat je in ihrer Sphäre »souverän« seien. So in seiner Enzyklika: »Immortale Dei« vom 1. November 1885. Zitiert nach *Karl Lugmayer:* Die gesellschaftlichen Rundschreiben Leos XIII. und seiner unmittelbaren Vorgänger, (Wien)

1930, S. 193. Vgl. auch *Peter Tischleder:* Die Staatslehre Leos XIII., ebd. S. 270, 284 f., (dagegen) 295 f.

130 Vgl. *Percy Ernst Schramm:* Der König von Frankreich. Wahl, Krönung, Erbfolge und Königsidee vom Anfang der Kapetinger 987 bis zum Ausgang des Mittelalters. In der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, (Weimar) 1936, Kan. Abt. XXV, S. 309 ff., 316.

131 *Häusle-Scheeben:* Art. Cajetan. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, ebd. (1883), II, Sp. 1680.

132 *Rudolf Till:* Hofbauer und sein Kreis, (Wien) 1951, S. 78 bis 115; *Eduard Hosp:* Kirche im Sturmjahr. Erinnerungen an Johann Michael Häusle. (Wien) 1952, passim; *Hermann Belovari:* Christlicher Demokratismus und Sozialismus im Jahre 1848 in Wien, Diss., (Wien) 1958.

133 *Eduard Winter:* Bernard Bolzano und sein Kreis, (Leipzig) 1933; *Ernst Glaser:* Bernard Bolzano. Ein vergessener utopischer Sozialist aus Österreich. In der sozialistischen Monatsschrift für Politik und Kultur: Die Zukunft, (Wien) April 1948, I/4, S. 112 bis 115.

134 *Eduard Winter:* Bolzano-Brevier. Sozialethische Betrachtungen aus dem Vormärz. (Wien) 1947, passim; ders.: Der böhmische Vormärz in Briefen B. Bolzanos an F. Prihonsky, (Berlin) 1956, 78 ff.

135 Zu *Anton Günthers* Soziologie vgl. *Ernst Karl Winter:* Anton Günther, ebd. S. 315 bis 321. Zum Anton-Günther-Kreis vgl. *Eduard Winter:* Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule, (Paderborn) 1931; *Rudolf Till:* Hofbauer und sein Kreis, ebd. S. 76, 90, 103, 106; *Eduard Hosp:* Kirche im Sturmjahr, ebd. S. 20 bis 27.

136 Wie die katholische Sozial- und Staatsromantik vielfach von Protestanten getragen war, die in Wien katholisch wurden, so war der christliche Demokratismus und Sozialismus in Wien 1848 vielfach getragen von Juden, die katholisch wurden. Außer *Karl Ferdinand von Hock* waren Judenkonvertiten der Arzt und Priester *Dr. Emanuel Veith,* der erste Vorstand des 1848 geschaffenen »Katholikenvereines« Konsul *J. G. Schwarz,* sein Stellvertreter *Dr. Ignaz Bondi,* der am 12. Oktober 1848 Präsident des Wiener Gemeinderates wurde und bis 11. Dezember 1848 diese Stelle innehatte, de facto der Bürgermeister von Wien, ferner der Kunsthändler *Beermann* und *Dr. Löwy.* Vgl. *Rudolf Till:* Hofbauer und sein Kreis, ebd. S. 65, 90, 100, 103, 104, 107 f.

137 Constitutionelle Donauzeitung, (Wien) 1. April 1848, I/1, S. 1.

138 *Joseph Scheicher:* Sebastian Brunner und seine Zeit, (Würzburg) 1888.

139 *Rudolf Till:* Hofbauer und sein Kreis, ebd. S. 101.

140 *Rudolf Till:* Hofbauer und sein Kreis, ebd. S. 103.

141 *J. H. Loewe:* Johann Emanuel Veith, (Wien) 1879. Viele Hinweise bei *Rudolf Till:* ebd. S. 64 f., 100, 103, 107, 114, 118 f., 122.

142 *Emanuel Veith* in einem Briefe vom 4. September 1851 an seinen Bruder *Elias Veith.* Angeführt bei *Cölestin Wolfsgruber* OSB: Friedrich Kardinal Schwarzenberg, (Wien) 1916, II, S. 144. Auf ähnliche Äußerungen verweist *Rudolf Till:* Hofbauer und sein Kreis, ebd. S. 120.

143 *Ketteler*-Biographien schrieben *Otto Pfülf* SJ, 3 Bände, (München) 1899; *Karl Forschner,* (Mainz) 1911; *Fritz Vigener,* (München) 1924; *Theodor Brauer,* (Hamburg) 1927. Eine knappe Darstellung der Grundanliegen Kettelers in meinem Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 82 bis 86 mit weiteren Literaturhinweisen.

144 *Wilhelm Emanuel Freiherr von Ketteler:* Die Arbeiterfrage und das Christentum, (Mainz) 1864. Ich zitiere nach der von *J. Mumbauer* besorgten Herausgabe von »Kettelers Schriften«, (Kempten und München) 1911, III, S. 1 bis 144.

145 *Ferdinand Lassalle* († 1864) entwickelte den Gedanken der Produktiv-Assoziation in seinem »Offenen Antwort-Schreiben an das Central-Comité zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Congresses zu Leipzig« vom 1. März 1863. Erster Abdruck (Zürich) 1863. Dann abgedruckt in der von *Ed. Bernstein* besorgten Gesamt-Ausgabe: Ferdinand Lassalles Reden und Schriften, (Berlin) 1893, II, S. 395 bis 445. Ebd. S. 429 die aufschlußreiche Stelle: »Den Arbeiterstand zu seinem eignen Unternehmer machen, das ist *das* Mittel, durch welches – und durch welches allein – jenes eherne und grausame (Lohn-)Gesetz beseitigt sein würde, das den Arbeitslohn bestimmt. Wenn der Arbeiterstand sein eigner Unternehmer ist, so fällt jene Scheidung zwischen Arbeitslohn und Unternehmergewinn und mit ihr der bloße Arbeitslohn überhaupt fort, und an seine Stelle tritt als Vergeltung der Arbeit: der Arbeitsertrag.« *Diese Definition* – die »Stiftungsurkunde des deutschen Sozialismus«, wie *Ernst von Plener:* Ferdinand Lassalle, (Leipzig) 1884, S. 40 f., schreibt – *bestimmte Ketteler!*

146 *Wilhelm von Ketteler:* Die Arbeiterfrage und das Christentum, ebd. S. 57 f.

147 *Wilhelm von Ketteler* glaubt, daß die Lassallesche Reform, der Arbeiterschaft durch eine *staatliche* Subvention der Produktivassoziationen zu helfen, »über die von Gott gesetzten regelmäßigen Grenzen der Tätigkeit der staatlichen Gesetzgebung hinausgeht und in ein Gebiet eingreift, wo die Staatsgewalt kein Recht mehr hat«. Denn es stünde dagegen das »natürliche Eigentumsrecht«. Wohl gibt *Ketteler* zu, daß, sofern »Gott allein der absolute Eigentümer, der Mensch nur ein beschränkter Eigentümer« ist, das Eigentumsrecht seine »natürlichen Grenzen« besäße. Die Schranke des Eigentums sei die »extrema necessitas«, die äußerste Not des Nächsten. Dort höre das Eigentumsrecht auf. Aber *nur* dort. »Über diese Grenze hinaus, lehrt *Ketteler*, kennt die Theologie eigentlich keine Zwangspflicht zur Milderung der Not des Mitmenschen, sondern nur eine moralische Pflicht, eine Pflicht der christlichen Nächstenliebe. Der Eigentümer kann auf dem gerichtlichen Weg gezwungen werden, auf dem Wege der Besteuerung die allgemeinen Gemeindesteuern und Staatslasten zu tragen; ich glaube aber nicht, daß der Eigentümer gezwungen werden kann, über jenes vorher angegebene Maß hinaus dem Mitmenschen zur Verbesserung seiner materiellen Lage sein Eigentum abzutreten.« Vgl. *Ketteler:* Die Arbeiterfrage und das Christentum, ebd. S. 69 f. Vgl. ferner ebd. S. 60 f., 73, 78, 125 f.

148 *Wilhelm von Ketteler:* Die Arbeiterfrage und das Christentum, ebd. S. 127 bis 130.

149 *Franz H. Müller:* Franz Hitze und sein Werk, (Hamburg) 1928; vgl. die von *Theodor Brauer, Goetz Briefs, Heinrich Pesch, August Pieper, Adolf Weber* usf. dargebotene Festschrift zum 70. Geburtstage von Franz Hitze: Soziale Arbeit im neuen Deutschland, (M.-Gladbach) 1921. Ferner mein Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 86 bis 91.

150 *Franz Hitzes* Jugendwerke: Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung, (Paderborn) 1877; Die Quintessenz der soziale Frage, (Paderborn) 1880; Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft, (Paderborn) 1880; Schutz dem Handwerk, (Paderborn) 1883. Das Ziel war: »Konservativer Sozialismus«!

151 *Franz Hitze* rief bei der Eröffnung des praktisch-sozialen Kurses des Volksvereines für das katholische Deutschland in Bamberg am 20. August 1893: »Wir alle sind Schüler des Vogelsang.« Angeführt bei *Franz H. Müller:* Hitze, ebd. S. 31 und *Wiard von Klopp:* Leben und Wirken des Sozialpolitikers K. Frhr. von Vogelsang, (Wien) 1930, S. 393.

152 *Wilhelm von Ketteler:* Die Arbeiterfrage und das Christentum, ebd. S. 127. Nähere Angaben in der Fußnote 147 und 148.

153 *Franz Hitze:* Kapital und Arbeit, ebd. S. 235. Gegen *Ketteler* ist *Hitze* auch der Meinung, daß der Staat nicht bloß Rechtspflichten, sondern auch Liebespflichten erzwingen könne. Vgl. ebd. S. 170, 232. Hitze polemisiert auch gegen Kettelers Meinung, »der Staat habe nicht die Berechtigung, eine Klasse der Gesellschaft auf Kosten der anderen zu unterstützen«. Vgl. *Hitze:* Die soziale Frage, ebd. S. 205 f. Die gleiche Meinung wie *Hitze* hatten die christlichen Sozialreformer *Jos. Edmund Jörg:* Geschichte der sozial-politischen Parteien in Deutschland, (Freiburg i. B.) 1867, S. 173 f. und *Joseph Dippel:* Christliche Gesellschaftslehre, (Regensburg) 1873, S. 357 f.

154 *Franz Hitze:* Kapital und Arbeit, ebd. S. 573 f.

155 *Franz Hitze:* Schutz dem Handwerk, ebd. S. 36 f.

156 *F. Hitze:* Schutz dem Handwerk, ebd. S. 36; Kapital und Arbeit, ebd. S. 574

157 *Franz Hitze:* Die soziale Frage, ebd. S. 137

158 Erwähnt bei *Franz H. Müller:* Hitze, ebd. S. 28.

159 *Franz Hitze:* Schutz dem Handwerk, ebd. S. 39.

160 Ebd. S. 39. 161 Ebd. S. 38 f.

162 *Franz Hitze:* Die soziale Frage, ebd. S. 137.

163 Ebd. S. 134.

164 Ebd. S. 135 f.

165 *Wilhelm Hohoffs* Leben und Werk fand noch keine ausführliche Darlegung. Einen Art. »Hohoff« schrieb *Johannes Messner* im Staatslexikon, ebd. (1927), II, Sp. 1324 bis 1326. *Messner* verfaßte auch: Wilhelm Hohoffs Marxismus. Eine Studie zur Erkenntnislehre der sozialökonomischen Theorie. Diss. (München) 1924. Beachtenswerte Quellen für eine künftige Hohoff-Biographie und -Bibliographie bietet *Eduard Dietz:* Wilhelm Hohoff und der Bund katholischer Sozialisten, (Karlsruhe-Rüppurr) 1929, Schriften der religiösen Sozialisten, Nr. 6, eine 19 Seiten umfassende Broschüre. (In meinem Privatbesitz.)

166 *Franz H. Müller:* Hitze, ebd. S. 31.

167 *Wilhelm Hohoff:* Protestantismus und Sozialismus, (Paderborn) 1881; Die Revolution seit dem 16. Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung, (Freiburg i. B.) 1887; Warenwert und Kapitalprofit. Eine Einführung in das Studium der politischen Ökonomie. (Paderborn) 1902; Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, (Paderborn) 1908; Hermann Schell über die soziale Frage, (Paderborn) 1908. Zahlreiche Aufsätze über Kapital, Kapitalismus, Sozialismus, Marxismus etc. befinden sich in der von Vogelsang gegründeten Monatsschrift für christliche Sozialreform, (Wien-St. Pölten) 1893 bis 1899, Bd. XV bis XXI; in den Historisch-politischen Blättern, (München) 1877, Bd. LXXIX; in den Christlich-sozialen Blättern, (Neuß) 1894, 1898, Bd. XVII und XXXI; in der Zeitschrift für den katholischen Klerus: Theologie und Glaube, (Paderborn) 1912 und 1913, Bd. IV und V; in der Belowschen Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, (Stuttgart) 1918, Bd. XIV.

168 *Eduard Dietz:* Wilhelm Hohoff, ebd. S. 3

169 *Wilhelm Hohoff:* Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, ebd. S. 10 bis 12. Vgl. ebd. S. 330. »Die wissenschaftliche Leistung von Karl Marx« faßt Hohoff unter diesem Titel zusammen in der Münchner Katholiken- und Kirchenzeitung vom 22. November 1919, Nr. 47, S. 475 ff.: »Karl Marx hat auf dem Gebiete der politischen Ökonomie das gleiche geleistet, wie Kopernikus auf dem Gebiete der Astronomie. Marx ist der weitaus größte Sozialökonom aller Zeiten. Sein Lebenswerk, das ›Kapital‹, ist trotz der Schwächen und Irrtümer, die zweifellos wertvollste Leistung, welche auf dem Gebiete der politischen Ökonomie jemals erschienen ist; sie steht turmhoch über den Leistungen seiner größten Vorgänger.«

170 *Wilhelm Hohoff:* Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, ebd. S. 13.

171 Ebd. S. 152.

172 Ebd. S. 11 f., 26; dazu vgl. Hohoffs Aufsatz: Die Wertlehre des hl. Thomas von Aquin, in der von Vogelsang begründeten Österreichischen Monatsschrift für christliche Sozialreform, ebd. (1893), V, S. 475, 479.

173 *Wilhelm Hohoff:* Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, ebd. S. 127 f.

174 Ebd. S. 124.

175 Vgl. ebd. S. 14.

176 Im deutschen Reichstag übte *Bebel* im Winter 1873/74 abfälligste Kritik an katholischer Kirche und Klerus als einer Stütze des Kapitalismus und der Reaktion. Dagegen *Hohoff* in einem Brief vom 22. November 1873 an den »Volksstaat«, einer sozialistischen Zeitung in Leipzig, worauf *Bebel* reflektierte und zum berühmten Schluß kam: »Christentum und Sozialismus usw.« *Hohoffs* Fehde mit *Bebel* dargestellt bei *Eduard Dietz:* Hohoff, ebd. S. 7, 13.

177 *Wilhelm Hohoff* setzte diese Antithese immer wieder in seinen Schriften. Zuletzt noch in seiner Abhandlung: Karl Marx und der Materialismus. In der Münchner Katholiken- und Kirchenzeitung vom 20. und 27. Dezember 1919, Nr. 51/52, S. 539.

178 Vgl. *Eduard Dietz:* Hohoff, ebd. S. 13.

179 *Viktor Cathrein* SJ stellte den Gegensatz von Christentum und Sozialismus heraus in seinem weltberühmten Werk: »Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und Durchführbarkeit.« Es erschien 1890, im Jahre der Aufhebung des Sozialistengesetzes (!), in 1. und im Jahre 1923 in 16. Auflage und wurde in elf Fremdsprachen übersetzt. Im Hinblick auf *Cathrein* schreibt *Wilhelm Hohoff:* Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, ebd. S. 146: »Es ist kaum verständlich, daß Männer, die unter freiwilligem Verzicht auf jeden irdischen Besitz selbst in Gemeinschaft der Güter leben, die zweifellos im Herzen warme Freunde der Arbeiter sind, bereit, ihr Leben hinzugeben im Dienste der Brüder, zu Apologeten des Kapitals werden konnten.« Eine Würdigung der Verdienste Cathreins in methodischen Fragen beinhaltet mein Gedenkaufsatz: Viktor Cathrein, in der Katholischen Monatsschrift für Volksbildung, Kultur und Gesellschaftsreform: Volkswohl, (Wien) 1931, XXIII/3, S. 77 ff.

180 *Wilhelm Hohoff:* Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, ebd. S. 16.

181 Ebd. S. 15. Hohoff schlägt ebd. S. 16 vor, statt von einer »materialistischen« Geschichtstheorie »lieber und besser« von einer »ökonomischen« zu reden.

182 *Wilhelm Hohoff* in einem zur Veröffentlichung bestimmten Brief vom 13. Februar 1921. Angeführt bei *Eduard Dietz:* Hohoff, ebd. S. 13.

183 Ebd. S. 13. Daß der Klassenkampf als Kampf um Gerechtigkeit »naturrechtlich« daher doch möglich sei, gibt selbst der in der bürgerlich-kapitalistischen Theologie und im Vatikan von Pius XI. bis zum Tode Pius' XII. führende Jesuitenpater *Gustav Gundlach* zu. Dies in seinem Artikel: »Klassenkampf« im Staatslexikon, ebd. (1929), III, Sp. 396: »Klassenkampf ist ein Prozeß zur organischen Gesundung der Gesellschaft und, entgegen dem Marxismus, nur als solcher sinnvoll.« Das heißt: Für *Gundlach* ist der Klassenkampf sinnvoll nur als Mittel, der kapitalistischen Gesellschaft und Wirtschaft »die rechte Ordnung« zu geben, ihre »Auswüchse« usw. zu beseitigen. Bei *Marx-Hohoff* hingegen ist Klassenkampf Mittel zur Schaffung einer durchaus neuen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung.

184 *Wilhelm Hohoff:* Karl Marx und der Materialismus, ebd. S. 525 ff.

185 *Theodor Steinbüchel:* Der Sozialismus als sittliche Idee, (Düsseldorf) 1921; ders.: Sozialismus (Tübingen) 1950. Nach dem Tode des Verfassers hs. von *Alfons Auer.*

186 *Alfred Missong:* August Schaurhofer. Ein Wiener Apostel. (Wien) 1936; meine Studie: August Schaurhofer. In der gesellschaftskristischen Monatsschrift des Institutes für Sozialpolitik und Sozialreform: Der Aufbruch (Wien) 1958, I/2, S. 12 f.

187 *August Schaurhofer:* Wie stellen wir uns zum Sozialismus? (Wien) 11923, 21948. Die zweite Auflage, nach welcher zitiert wird, gab mit einer Einführung heraus *Michael Pfliegler.*

188 *August Schaurhofer:* ebd. S. 26: »Man kann gegen die marxistische Theorie von den verschiedensten Seiten her mit schärfster Kritik einsetzen, aber eines kann man ihr nicht zum Vorwurf machen: mit dem christlichen Sittengesetz in Konflikt zu geraten.«

189 Ebd. S. 21.

190 *Gerhard Silberbauer:* Kirche und Sozialismus in Österreich 1918 bis 1938. Ein geschichtlicher Rückblick. Als Manuskript vervielfältigt in den von *August Zechmeister* hs. Schriften für christliche Verwirklichung. (Wien) 1961, S. 22 bis 24; *Anton Burghardt:* Das Phänomen des religiösen Sozialismus. Am Beispiel Österreich und der »Aktion Pfliegler«. In der Festgabe zum 70. Geburtstag von Michael Pfliegler: Custos quid de nocte? Österreichisches Geistesleben seit der Jahrhundertwende. Hs. *Karl Rudolf* und *Leopold Lentner.* (Wien) 1961, S. 187 bis 207.

191 *Marcel Reding:* Thomas von Aquin und Karl Marx. Antrittsvorlesung, gehalten am 5. Dezember 1952. Vorträge im Rahmen der Grazer Theologischen Fakultät. Heft 1. (Graz) 1953; ders.: Der politische Atheismus, (Graz) 1957. Nach diesem Werk erhielt der Verfasser eine Berufung an die Westberliner Universität.

192 *Marcel Reding:* Thomas von Aquin und Karl Marx, ebd. S. 5, 8, 11.

193 *Albert Auer* OSB: Würde und Freiheit des Menschen, (Salzburg) 1952, S. 18 ff., 55. Vgl. ders.: Der Mensch hat Recht, (Graz) 1956, S. 327, daselbst eine Einschränkung unseres »Loses« erfolgt.

194 *August Zechmeister:* Kirche und pluralistischer Sozialismus in Österreich. Aussichten und Wege. Als Manuskript vervielfältigt in den Schriften für christliche Verwirklichung, ebd. (1961), S. 32.

195 Ebd. S. 30.

196 Osservatore Romano, ebd. 8 Maggio 1949, A. IC, Num. 107 (27.043), p. 1: »Il Comunismo come sistema economico, all'infuori d'ogni sua filosofia, non é all'antitesi, non é all'opposto, non é contro la natura del Christianesimo.«

197 Orbis catholicus, ebd. August 1949, II/8, S. 372 f.

198 *Thomas von Aquin:* S. theol. II/2, q. 66, a. 2, 1: »Secundum jus naturale omnia sunt communia.«

199 *Thomas von Aquin:* S. theol. II/2, q. 66, a. 2, ad 1: »Communitas rerum attribuitur jure naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possendum; sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum.« Vgl. ferner ebd. I/2, q. 94, a. 5, ad 3: »Distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae; et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.« Auch nach *Augustinus* ist das Privateigentum Schöpfung des Staates. Vgl. Tract. VI in Joannes Ev. 25; P. L. 25, p. 1436 f.

200 *Joseph Biederlack* SJ: Zur sogenannten »Weiterbildung« des Eigentumsbegriffes. In der Wochenschrift für Kultur, Politik und Volkswirtschaft: Das Neue Reich, ebd. 26. Oktober 1929, XII/4, S. 74. Wir lesen hier: »Der Mensch hat (von Natur aus) ein Recht, sein Eigentum zu mißbrauchen. Er begeht gegen einen anderen Menschen kein Unrecht, wenn er es mißbraucht.«

201 Vgl. meine Abhandlung: Die Eigentumskontroverse der »Wiener Richtungen« zwischen den beiden Weltkriegen. In Heft 5 der von *Karl Kummer* und mir hs. Schriftenreihe des Institutes für Sozialpolitik und Sozialreform: Nicht Konzentration, sondern Streuung des Eigentums. (Wien) 1956, S. 13 bis 20.

202 *Franz Deus:* 70 Jahre Enzyklika Rerum novarum. In der vom Bundesvorstand des Deutschen Gewerkschaftsbundes hs. Zeitschrift: Gewerkschaftliche Monatshefte, (Köln) Juli 1961, XII/7, S. 397 bis 401. Hier wird versucht, das »zu späte« Erscheinen der sozialen Enzykliken der Kirche mit ausgiebigen Vorbereitungen zu entschuldigen. Der Vf. nähert sich aber meiner Auffassung, wenn er ebd. S. 398 zugeben muß: »Man wartete (römischerseits in Sache der Rerum novarum) erst eine gewisse Konsolidierung der Meinungen ab, bevor die höchste Autorität zu der neuartigen sozialen Frage in umfassender Weise Stellung nahm.«

203 Biographien über Vogelsang schrieben *David August Rosenthal:* Konvertitenbilder, (Schaffhausen) 1871, I, S. 464 bis 471; *Anton Orel:* Vogelsangs Leben und Lehren, (Wien) 11922; 31957; *August M. Knoll:* Vogelsang als Nachfahre der Romantik, Diss. (Wien) 1924; *Hans Rizzi:* Vogelsang, in: Neue Österr. Biographie, (Wien) 1925, II, S. 186 bis 195; *Anton Lesowsky:* Karl von Vogelsang, (Wien) 1927; *Joseph Schwalber:* Vogelsang und die moderne christlich-soziale Politik, (München) 1928; *Wiard von Klopp:* Leben und Wirken des Sozialpolitikers K. Frh. von Vogelsang, (Wien) 1930; *Eugen M. Kogon:* Karl von Vogelsang, in dem von Emil Ritter hs. Sammelwerk: Kath.-konservatives Erbgut, (Freiburg i. B.) 1934, S. 351 bis 388; *Marcel Saner:* Karl von Vogelsangs Gesellschafts- und Wirtschaftslehre, (Freiburg i. Schw.) 1939; *Joh. Christoph von Allmayer-Beck:* Vogelsang, (Wien) 1952. Zur Herausgabe der Lehren und Schriften Vogelsangs vgl. Anmerkung 72.

204 Vgl. S. 45 bis 46 und Anmerkungen 69 bis 75.

205 *Carl von Vogelsang:* Zins und Wucher, Separatvotum in dem vom deutschen Katholikentag eingesetzten sozial-politischen Comité, (Wien) 1884, S. 4: »Es ist gewiß, daß jeder einzelne, der in einer antichristlichen Gesellschaftsordnung – (im Zeitalter des Kapitalismus) – zu leben gezwungen ist, heroische Tugenden beweisen müßte, wenn er den idealen Anforderungen der christlichen Moral gerecht werden sollte. Da aber die Masse, auch derer, die guten Willens sind, keineswegs zur Ausübung heroischer Tugend befähigt sich erweist, so hat die Kirche in mütterlicher Milde die praktische Applikation vieler ihrer Prinzipien momentan fast zu Symbolen dessen, was sie einst waren und in besseren Zeiten wieder sein werden, verdünnt!« Dagegen *Augustin Lehmkuhl* SJ: Deutung oder Mißdeutung der kirchlichen Vorschriften über Zins und Wucher, in der Monatsschrift: Stimmen aus Maria Laach, (Freiburg i. B.) 1885, XXVIII, S. 16: »Wenn das wahr ist, dann sieht es traurig mit der Heiligkeit der Kirche aus.« Weitere Hinweise in meinem Buch: Der Zins in der Scholastik, ebd. S. 167 bis 173.

206 *Anton Orel.* Künder christlicher Sozial- und Kulturreform. Eine Festgabe aus Anlaß der Vollendung seines 70. Lebensjahres. Herausgegeben von *Ernst Joseph Görlich, August M. Knoll* und *Alfred Stachelberger.* (Salzburg) 1952. Vgl. meine Studie: Ein Pionier der Sozialreform. (Zu Anton Orels 75. Geburtstag.) In der Wochenschrift: Die Furche, (Wien) 22. September 1956, XII/39, S. 6. Abgedruckt in der von der Anton-Orel-Gesellschaft hs. Studien zur Kultur- und Sozialreform. Gegründet von *Anton Orel* 1919. Neue Folge. Nr. 1. (Wien) 1961, S. 11 bis 14. Vgl. ferner *Alfred Stachelberger:* Anton Orels Leben und Werk. Studien zur Kultur- und Sozialreform, ebd. (1961) Nr. 2, S. 25 bis 38.

207 *Anton Orel:* Kapitalismus, Bodenreform und christlicher Sozialismus, (Wien) 21909, S. 251; vgl. *Anton Orel:* Oeconomia perennis, (Mainz) 1930, I, S. 36 bis

49 und den »Geleitbrief« seines Mitarbeiters Prälat *Alois Wiesinger* O. Cist. ebd. S. 7 bis 17.

208 In der Hoffnung auf eine revolutionäre Aktion der Kirche in der sozialen Frage publizierte der Wiener Kreis um *Anton Orel* das »Katholisch-soziale Manifest«, (Mainz) 1932; es vollendete Prälat *Alois Wiesinger* O. Cist.: Der Operismus. Eine Darlegung der Grundsätze des Christentums zur Lösung der sozialen Frage. (Linz) 1947. Besonders vgl. ebd. S. 168 bis 246. Zu den früheren Arbeiten *Wiesingers*, der immer wieder versuchte, die pro-kapitalistische Haltung der Kirche seiner Zeit mit ganz unmöglichen Ausreden zu entschuldigen, vgl. die Kritik in meinem Buch: Der Zins in der Scholastik, ebd. S. 182 bis 184.

209 Wiener Diözesanblatt, ebd. 22. Jänner 1930, LXVIII/1, S. 1 bis 4; ebd. 14. April 1932, LXX/4, S. 39 f.; Verordnungsblatt für das Gebiet der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch, Jg. 1932, Nr. 2, S. 37 bis 42. Diese Dokumente abgedruckt in meiner Quellensammlung: Kardinal G. Fr. Piffl etc., ebd. S. 155 bis 165, 235 bis 246.

210 Ohne *Anton Orel* zu nennen, werden dessen oft auch wörtlich wiedergegebenen Hauptsätze aus der Oeconomia perennis, ebd. I, S. 61, 262, 281, 284, 290, 296, 302, 320, 328, 330 f., 336, 341, II, S. 2, 192, 197 f., 290 – in Sache der Eigenständigkeit oder Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, des arbeitslosen Einkommens, des Kapital-Begriffes, von Arbeit und Kapital als Produktionsfaktoren, von Eigentum und Arbeit, der sittlichen Berechtigung des Kapitalzinses, der Alleinfruchtbarkeit der Arbeit, der Arbeitswerttheorie, des Rechtes auf den vollen Arbeitsertrag, des angeblichen heidnischen Wirtschafts- und Eigentumsbegriffes der modernen katholischen Theologie, des Mißbrauches des Eigentums und schließlich der Gültigkeit der Moral in der Wirtschaftsbewegung – von der Quadragesimo anno, (Gundlach-Ausgabe), ebd. S. 87 f. (n. 41), 89 (n. 42), 91 (n. 46 und 47), 97 (n. 53), 99 f. (n. 57) verurteilt. Erstmalig und ausführlich gab ich diese Gegenüberstellung: »Anton Orel und die Quadragesimo anno« im Verbandsblatt der deutschen katholischen Geistlichkeit in der ČSR, (Leitmeritz), 10. März und 10. April 1932, XXXVII/3 und 4, S. 35 f. bzw. S. 52 f. Den Gegensatz zwischen dem oben genannten »Katholisch-sozialen Manifest« des Orel-Kreises und der Quadragesimo anno zeigte ich im Aufsatz: »Katholisch-soziales Manifest« in der Wochenschrift: Das Neue Reich, ebd. 30. Juli 1932, XIV/44, S. 863 bis 865.

211 *Orels* und seines Kreises verhängnisvoller, von *Vogelsang* herrührender Fehler – ich fasse zusammen – war, seine *an sich richtige Position* 1.) im scholastischen Naturrecht und 2.) in der Sendung der Kirche vorgebildet gesehen zu haben. Das brachte eine dauernde Mißdeutung scholastischer und kirchlicher Sozialbegriffe mit sich, die zu *Orels* Katastrophe führen mußte. Dazu wäre es aber nie gekommen, hätte *Orel* in seiner Sozialreform es unterlassen, sich auf das scholastische Naturrecht und auf die Kirche als Quelle zu berufen. Scholastisches Naturrecht und Kirche wären im Falle des Sieges seines Konzepts und seiner Bewegung ohnedies auf seiner Seite gestanden. Sie begannen dies auch schon, als die Früchte seines Lebens nach 1945 in Österreich und darüber hinaus langsam heranreiften.

212 Vgl. die Hefte 1 bis 14 in der oben (Anmerkung 201) angeführten Schriftenreihe des Institutes für Sozialpolitik und Sozialreform, (Wien) 1953 bis 1960.

213 Mater et magistra, Rundschreiben Johannes XXIII. über die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens usf. Nichtamtliche Übersetzung. Tipografia Poliglotta Vaticana. (Rom) 1961, S. 26 bis 29. Vgl. die von *Eberhard Welty* OP mit einer »Einführung in die Soziallehre der Päpste von Leo XIII. bis zu Johannes XXIII.« besorgte Ausgabe, (Freiburg i. B.) 1961, S. 111 bis 114; vgl. ferner die

von *Johannes Schasching* SJ hs. Sozialrundschreiben von Leo XIII. bis Johannes XXIII. unter dem Titel: Die soziale Botschaft der Kirche, (Innsbruck-Wien) 1962, S. 287 bis 291.

214 Die »Haider Thesen über die Arbeiterfrage 1883«, benannt nach ihrem Entstehungsort auf dem Schloß des Fürsten *Karl Löwenstein* († 1921) zu Haid in Böhmen, war das erste Manifest der Vogelsang-Schule. Die Thesen publizierte *Vogelsang* in seiner Österreichischen Monatsschrift für christliche Sozialreform ebd. (1883), V/10, S. 543 bis 559. Abdruck davon in meinem Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 122 bis 125. Vgl. ferner das Kapitel: »Die Haider Thesen – der Angelpunkt der innerkatholischen Sozialkontroverse vor Rerum novarum« ebd. S. 132 bis 143.

215 »Die Majestät der Tatsache« ist innerkatholisch ein geflügeltes Wort und Spottwort geworden seit der Katholisch-sozialen Tagung in Wien 1929. Anlaß war im Rahmen der Diskussion die Antwort *Ernst Karl Winters*, die er dem Tagungsreferenten *Oswald von Nell-Breuning* SJ in der erkenntnis- und sozialkritischen Frage nach dem Vorrang der »Idee« vor der »Tatsache« gab. Vgl. die Wiedergabe dieser heftigen Auseinandersetzung bei *Anton Orel:* Die Wiener katholisch-soziale Tagung vom Juni 1929 in seiner Halbmonatsschrift: Das Neue Volk, (Wien) 21. Juli 1929, V/14, S. 108 bis 110.

216 *Johannes Ude:* Soziale Frage und Moraltheologie. In dem von *Alois Mager* hs. Bericht: Kirche, Weltanschauung, Soziale Frage. Die Vorlesungen, Arbeitsgemeinschaften und Vorträge der Salzburger Hochschulwochen 1946. (Salzburg) 1948, S. 235.

217 Vgl. Fußnote 225.

218 *Paul Riessler:* Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt und erläutert, (Augsburg) 1928, S. 78, 102, 302, 377, 382 ff., 386, 394, 899 f., zeigt an Hand der Apokryphen des Alten Bundes die hier auftretende Vorstellung des Messias als eines »Mannes der Schrecken«. Zur Vorstellung des Messias als eines »Mannes der Schmerzen« vgl. die Zusammenstellungen bei *Johannes Döller*, den ich an der Wiener Universität noch hörte, in seinem Werk: Die Messiaserwartung im Alten Testament, (Münster i. W.) 1911, S. 60 ff. Dazu vgl. *Franz Feldmann:* Die Weissagungen über den Gottesknecht, (Münster i. W.) 1909, S. 40 f.

219 Den Geist und Ungeist des römischen Kirchenstaates verkörpert *Gregor VII.* († 1085) in seinem Dictatus papae. Vgl. Fußnote 17.

220 Die »Brotvermehrung Jesu« (Mk VIII, 1 bis 9), die »Mater et magistra« gleich eingangs zitiert, ist gewiß Antrieb für die kirchliche Caritas, nicht aber der Grund einer kirchlichen Sozialreform. Treffend schreibt Msgr. *Otto Mauer* in seinem Aufsatz: »Rom und Moskau« in den österreichischen Monatsblättern für kulturelle Freiheit: Forum, (Wien) Juni 1954, I/6, S. 17: »Die Kirche ist zur Vergebung der Sünden gestiftet worden, nicht um Brot oder Arbeit zu verschaffen.«

221 Alt-Israel, erzogen in den kühnen Zukunftsbildern der nationalen Thoramacht, fühlte sich von Christus, der nur auf geistliche Haltung drang, enttäuscht, ja verraten, und es forderte seinen Tod und begehrte Barabbas frei, ihren offenkundigen Vertrauensmann unter Pontius Pilatus, den wahrscheinlichen Helden des Laubhüttenfest-Aufstandes, der das Judenvolk in jenen Tagen politisch befreien wollte. Mit Erfolg versuchte dies zu beweisen *Joseph Pickl:* Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen, (München) $^{2}$1935, S. 49.

222 *Pius XI.:* Quas primas, Rundschreiben über das Königtum Christi. Abgedruckt im Wiener Diözesanblatt, ebd. 5. Mai 1926, XIV/4, S. 28. Ausdrücklich heißt es: Das Königtum Christi »ist geistlicher Art und geht auf das Geistliche«.

223 Joh. VI, 15.

224 Mt IV, 1 bis 11.

225 »In irdischen Angelegenheiten beansprucht Jesus keine Autorität«, schreibt aufschlußreich *Ludwig Kösters* SJ: Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. (Freiburg i. B.) 1935, S. 88. In seinem feinsinnigen Werk: Einsam und Gemeinsam, (Freiburg i. B.) 1936, S. 227, schreibt *Peter Lippert* SJ: »Über viele Dinge hat Christus gar nichts ausgesagt und kein Aufhebens von ihnen gemacht. Er hob sie eben einfach nicht auf, sondern ließ sie liegen, obgleich er sie sah. Er hat sie auch nicht gestoßen und getreten.« Ergreifend sagt schon *Blaise Pascal:* »Jesus Christus, der keine Güter besaß und in den Wissenschaften nichts vollbrachte, steht in der Ordnung der Heiligkeit. Er hat weder etwas erfunden, noch hat er regiert; aber demütig war er, geduldig heilig, heilig vor Gott, furchtbar den bösen Geistern und ohne Sünde.« Vgl. die von *Ewald Wasmuth* deutsch hs. Pensées, Fragment 793, (Berlin) 1937, S. 374.

226 *Fritz Tillmann:* Der Meister ruft. Eine Laienmoral für gläubige Christen. (Düsseldorf) 1937, S. 56. Vgl. auch ebd. S. 12.

227 Joh I, 29.

228 *Karl Lugmayer:* Art. Kuefstein. Staatslexikon, ebd. (1929), III, Sp. 664 f. Vgl. ferner mein Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 92, 111 f., 113 f., 120, 133, 136, 176, 295, 300.

229 *Franz Graf Kuefstein:* Vorgeschichte der Enzyklika Rerum novarum. Eine Richtigstellung der vom Grafen *Edoardo Soderini* in der »Nuova Antologia« in Rom gegebenen und in der Wiener »Reichspost« vom 4. Juli 1916 übersetzten Darstellung. (St. Pölten) 1916. Abgedruckt bei *Karl Lugmayer:* Urkunden zum Arbeiterrundschreiben Leos XIII., (Wien) 1927, S. 41.

230 Das scholastische Naturrecht unterscheidet ein Recht aus der Natur des Menschen vor und nach dem Sündenfall. Das Recht vor dem Sündenfall ist das »primäre«, das nach dem Sündenfall das »sekundäre« Naturrecht. Hiebei weist, was in jeder kritischen, aber auch in jeder scholastischen Naturrechtslehre nachgelesen werden kann, das »primäre« Naturrecht »kollektivistische«, »sozialistische«, »demokratische«, auch »sklaverei- und staatsverneinende«, das »sekundäre« Naturrecht hingegen »individualistische«, »autokratische«, »sklaverei- und staatsbejahende« Grundzüge auf, ein Doppelgesicht, das naturrechtsgeschichtlich am Ende dazu führte, die zwischen »Individualismus« und »Kollektivismus« politisch und sozialökonomisch schwankenden Hauptanliegen der Individuen und Gesellschaften als Forderungen oder Folgerungen des »primären« oder »sekundären« Naturrechts je nach den »individualistischen« oder »kollektivistischen« Zeiterfordernissen auszugeben und doch dabei nie verlegen sein zu müssen. Denn »Naturrecht« ist beides! Das ist vielleicht der Grund, warum *Johannes Messner:* Das Naturrecht, ebd. S. 204, der 951 Seiten über das »Naturrecht« schrieb, gerade dem Kern der Naturrechtslehre, dem »primären« und dem »sekundären« Naturrecht, der Sache nach bloß 1 Seite und dem Namen nach bloß 4 Zeilen, und diese in Klammer gesetzt, widmet! *Messner*, der ein geschlossenes, wegweisendes »Naturrecht« demonstrieren wollte, mußte die Tatsache abdrängen, daß das scholastische Naturrecht am Entstehungsort schon – als Reflex der biblischen Lehren von einem doppelten Urzustand – zweischichtig ist und einen doppelten Boden und daher eine doppelte Zunge besitzt.

231 Vgl. S. 71 und Fußnoten 198 und 230.

232 Z. B. behauptete die katholische Sozial-Romantik und Nachromantik, daß die Sozialordnung des Mittelalters aus dem Geist der Kirche erflossen wäre. So konnte das Mittelalter als »Ausbau« und »incarnatio Christi« bestimmt werden.

Vgl. *Adam Heinrich von Müller:* Die Elemente der Staatskunst, (Wien) $^{2}$1922, I, S. 264 ff., II, S. 178, 185; hiezu vgl. *Jakob Baxa:* Einführung in die romantische Staatswissenschaft, (Jena) 1923, 102 ff., 133 ff.; mein Buch: Das Kapitalismusproblem in der modernen Soziologie, (Wien) 1953, S. 20 f., 46 ff. Die Geschichtsphilosophie Adam Heinrich von Müllers wiederholte *Vogelsang!* Vgl. *Wiard von Klopp:* Die sozialen Lehren des Freiherrn Karl von Vogelsang, ebd. 2. Auflage, S. 138 ff.; vgl. ferner *J. Albertus (= Franz Joseph Frh. von Gruben):* Die Sozialpolitik der Kirche, (Regensburg) 1881, S. 694 ff.; *Anton Orel:* Oeconomia perennis, ebd. I, S. 82 ff., II, S. 13 ff. Die Entsprechung von Katholischer Kirche und Feudalsystem lehrte auch der soziologische Positivismus. So *Claude-Henri de Saint-Simon:* Oeuvres, (Paris) 1865–1878, XX, p. 80, XXXIX, p. 52 und *August Comte:* Cours de Philosophie positive, (Paris) $^{2}$1864, IV, p. 489, V, p. 231, 251, 301 f., 316 f., VI, p. 348, 544 f. Vgl. hiezu *Paul Barth:* Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, (Leipzig) 1915, S. 153, 180, 182, 198; mein Buch: Das Kapitalismusproblem in der modernen Soziologie, ebd. S. 22 ff., 52 ff.

233 Die Sozialkraft der Kirche zielt nicht auf Schöpfung einer künftigen Gesellschaft, sondern auf Heilung der gegenwärtigen. Die Kirche ist mit Christus (Mk 2, 17) der »Kranken« wegen da! Heilender Arzt einer jeden Sozialordnung, nicht aber zeugender Vater einer bestimmten, ist, bildlich gesehen, der Geist der Kirche und damit jeder kirchlichen Sozialverkündigung. Vgl. die »Einführung« in mein Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 9 f.; ferner meinen Beitrag: »Kirche und Sozialismus« in dem von *Leopold Zechner* im Auftrag des Kuratoriums des Institutes für Wissenschaft und Kunst hg. Sammelwerkes: Wissenschaft und Kunst, (Wien) 1946, S. 55 bis 57.

234 Theologen in Luxemburg erzählten mir – ich berichte auf Grund meines Tagebuches vom 31. Mai 1953 –, daß in Rom nach Erscheinen einer der vielen Enzykliken Pius' XII. gesagt wurde, ihr Inhalt sei: »Si, no, ma!«

235 *Alois Mager* OSB († 1946) schildert diese Groteske in seiner letzten Studie: »Menschliche Schuld und göttliche Gnade« in der Zeitschrift für Theologie und Geistesleben: Gloria, (Graz) 1946, I/1, S. 11: »*Michael Bajus* († 1589), Professor in Löwen, kam (in der Gnadenfrage) ungewollt zu Ergebnissen, die dem Kalvinismus sehr nahekamen. Die Franziskaner denuntierten *Bajus*. Aus seinem Werk wurden 76 Lehrsätze durch den früheren Ordensgeneral der Dominikaner Papst *Pius V.* 1567 verworfen. Die Löwener Theologen fühlten sich als Kollegium betroffen. Einer aus ihnen entdeckte, daß einer der wichtigsten Sätze der Verdammungsbulle durch das Fehlen eines Beistriches unklar blieb. Je nachdem, wie der Beistrich gesetzt wurde, ergab sich ein verschiedener Sinn. In dem einen Fall wäre der Satz im Sinne *Bajus* diskutabel, im anderen Fall auch im Sinne *Bajus ketzerisch*. Die Professoren frugen in Rom an. *Als Antwort kam der Text der Bulle ohne Beistrich!«* Vgl. dazu *Matthias Joseph Scheeben:* Art. Bajus im Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, ebd. (1882), I, Sp. 1852 bis 1862.

236 In meiner Abhandlung über »Gnade und Zins« a. a. O., über die Gnaden- und Zins-Kontroversen der Dominikaner und Jesuiten, (auch der Lutheraner und Kalvinisten), zeigte ich deren soziologische Veranlassung auf. Die Akzentuierung der »Gebundenheit« in Gnade und Zins seitens der Dominikaner widerspiegelt die feudalen und die Akzentuierung der »Freiheit« in Gnade und Zins seitens der Jesuiten die frühkapitalistischen Verhältnisse. Nicht Prinzipien, sondern 300 Jahre Sozialentwicklung, rückwirkend auf die Ausdeutung der Prinzipien, trennen beide Orden. Für uns lösen sich heute – auf Grund der wissenssoziologischen Methoden – diese Kontroversen über Freiheit und Unfreiheit in Gnade und Zins in Leerläufe auf. Am 25. Oktober 1934 hatte ich die Ehre, diese Grund-

these Seiner Heiligkeit, Papst *Pius XI.*, den meine Studie über »Gnade und Zins« sehr interessierte, vorzutragen.

237 *Theobald Stotz* SJ schrieb im 5 %-Streit 1576 an den Jesuiten-General P. *Everard Mercurian* nach Rom: »Ich habe noch niemanden gehört, der nicht gerne zugegeben, Wucher sei Sünde und deshalb gerechterweise verboten, aber wenn man dann weiter fragt, was sie unter Wucher verstehen, sagen sie alles mögliche . . .« Vgl. mein Buch: Der Zins in der Scholastik, ebd. S. 128. Und *Julius Costa-Rossetti* SJ schrieb in seinem in den Christlich-sozialen Blättern, (Neuß) 1888, XXI, S. 20 f., erschienenen »Abriß eines Systems der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik« folgendes: »Nur ein einziger Glaubenssatz läßt sich mit voller Bestimmtheit theologisch nachweisen, nämlich der, daß Wucher eine Sünde ist. Worin aber das Wesen des Wuchers bestehe, in welchen Fällen die Sünde des Wuchers begangen werde, darüber *gibt es kein katholisches Dogma*, keinen Glaubenssatz. *Es existiert auch keine wissenschaftliche Begriffserklärung oder Definition des Wuchers!*«

238 Angeführt bei *Wilhelm Schwer:* Zeitbedingte Elemente im Rundschreiben »Rerum novarum«. In der Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika Rerum novarum: Die soziale Frage und der Katholizismus, ebd. S. 415.

239 *Wilhelm Schwer:* Zeitbedingte Elemente im Rundschreiben »Rerum novarum«, ebd. S. 415.

240 *Oswald von Nell-Breuning* SJ: Art. Gesellschaftslehre. In den Beiträgen zu einem Wörterbuch der Politik. Heft 1: Zur christlichen Gesellschaftslehre. (Freiburg i. B.) 1947, Sp. 25.

241 *Theodor Steinbüchel:* Katholizismus und soziale Frage. Rede in Marburg. Abgedruckt in der Wochenschrift für Kultur, Politik und Volkswirtschaft: Das Neue Reich, ebd. 8. Juni 1929, XI/36, S. 711.

242 *Heinrich Pesch* SJ: Selbstbiographie. Im Sammelwerk: Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hs von *F. Meiner* (Leipzig) 1924, I, S. 202.

243 *A. F. Utz:* Bd. 18 der Deutschen Thomas-Ausgabe, ebd. S. 449.

244 Bbd. S. 453. Zur Geschichte des Begriffes »Natur« in der Rechtswissenschaft vgl. *Herbert Schambeck:* Der Begriff der »Natur der Sache« in der Österr. Ztsch. f. öffentl. Recht, ebd. 1960, X/3–4, S. 452 bis 474.

245 *Johannes Messner* gibt in seinem Naturrecht a. a. O. überraschenderweise, allerdings nur mittelbar und in einem kleingedruckten Absatz versteckt, zu, daß das thomistische Naturrecht die dem Naturrecht schlechthin eigen sein sollende »dynamische Kraft« (ebd. S. 209), die »Kraft im menschlichen Fortschritt« (ebd. S. 207) usf., aktuell doch nicht zeige. Denn, lehrt *Messner* ebd. S. 209, im Naturrecht des hl. Thomas »spiegelt sich weitgehend die bestehende Gesellschaftsordnung seiner Zeit wider«! Aber, schreibt *Messner* ebd. »niemand würde jedoch die dynamische Kraft des Naturrechtes mehr vertreten haben als gerade Thomas selbst, wenn die Umstände es erforderten«!

246 In der marxistischen Literatur ist »Recht« als positive, selbstverständlich auch als metaphysische Satzung »Überbau«, eine Funktion des wirtschaftlichen Prozesses. Vgl. *Karl Marx:* Zur Kritik der politischen Ökonomie, (Berlin) 1859, Vorrede S. V. Eine andere Frage ist, wieweit *Marx* nicht doch eine Art »Naturrechtslehre« entwickelte. Vgl. *Ernst Tröltsch:* Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften III/1, (Tübingen) 1922, S. 334; ferner *Heinrich Mitteis:* Über das Naturrecht. Heft 26 der Vorträge und Schriften der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Berlin) 1948. Ebd. S. 41 lesen wir: »Auch der Kampf der Arbeiterschaft um das Recht auf Arbeit . . . wurde im Namen des natürlichen Rechtes geführt . . . Der soziale Aufstieg wurde erkämpft unter dem Appell des Gewissens und im Bewußtsein der rechtlichen Notwendig-

keit. Es war der kategorische Imperativ des Naturrechts, von dem dieser zwingende Aufruf ausging.« Gelegentlich nennt die außermarxistische Literatur das marxistische Forderungsprogramm auch »Naturrecht« bzw. »proletarisches Naturrecht«. Z. B. *Alfred Vierkandt:* Der geistig-sittliche Gehalt des neueren Naturrechts, (Wien) 1927, S. 25 bis 31. Von einer »proletarischen Rechtsphilosophie« spricht *Anton Menger* und im Anschluß daran von »wirtschaftlichen Grundrechten« *Friedrich von Wieser:* Das Gesetz der Macht, (Wien) 1926, S. 294 ff. Ein Flugblatt der Wiener Revolution 1848 trug die Überschrift: »Die Menschenrechte des Arbeiters!« Verfaßt von »Brunner, Arbeiter«. Vgl. *Ludwig Brügel:* Soziale Gesetzgebung in Österreich von 1848 bis 1918, (Wien) 1919, S. 30 f. (Fußnote 1). Daß das Proletariat, der »Vierte Stand«, die Anklage gegen das Bürgertum »wegen Monopols« des »Kapitalismus« erhob, wie früher der »Dritte Stand«, eben das Bürgertum, die Anklage gegen den Adel »wegen Monopols« des »Großgrundeigentums«, und daß sich beide auf das »Naturrecht« beriefen, stellt fest *Franz Oppenheimer:* System der Soziologie, (Jena) 1923, III/1, S. 201.

247 *Josef Funk:* Primat des Naturrechtes, ebd. S. 132.

248 Bisher fehlt noch eine zusammenfassende Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Kirchenstaates. Nur verstreut findet sich das Material in den diversen Geschichtswerken. Dankenswert ist daher die Studie, die jetzt verfaßte *Heinrich Benedikt:* Kirchenstaat, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, ebd. 1960, XI/1, S. 1 bis 16.

249 *Johannes Messner:* Das Naturrecht, ebd. S. 208, 786.

250 Vgl. Bericht in der Herder-Korrespondenz: Orbis catholicus, ebd. Januar 1960, XIV/4, S. 155: »Die neue Gehaltsordnung, die am 1. Juni 1959 in Kraft trat, enthält eine massive, den heutigen Lebenserhaltungskosten in Rom entsprechende Erhöhung der niedrigsten Gehaltskategorien . . . Die Familienzulagen sind bedeutend erweitert, so daß die Arbeiter und Angestellten des Vatikans mit ihren Familien jetzt (!) einen angemessenen Lebensunterhalt verdienen. Dadurch ist nun der von Leo XIII. in der berühmten Sozialenzyklika Rerum novarum 1891 geforderte ›familiengerechte Lohn‹ für die Angestellten der Kurie verwirklicht!«

251 Vgl. die Berichte davon in der Herder-Korrespondenz: Orbis catholicus, ebd. Januar 1959, XIII/4, S. 176: »Der Papst gebrauchte in einer Audienz am 6. November 1958 nicht den pluralis maiestatis, sondern sprach von sich als ›Ich‹ usw.« Ferner ebd. Mai 1959, XIII/8, S. 367: »Seit den Zeiten Pius' IX. hat der Papst in diesem Jahr zum erstenmal am Gründonnerstag öffentlich die Zeremonie der Fußwaschung vollzogen. Die jungen Priester, (die Apostel symbolisierend), traten einzeln heran. Vor jedem kniete der Papst nieder, und nachdem er Wasser über den nackten Fuß gegossen hatte, küßte er denselben.« Vgl. die Zusammenstellung der antifeudalen wahrhaft christlichen Gesten des Papstes in dem Aufsatz: Papst Johannes XXIII. Zwei Monate Querschnitt seines Wirkens. In der gesellschaftskritischen Monatsschrift des Institutes für Sozialpolitik und Sozialreform: Der Aufbruch, ebd. Januar 1959, III/1, S. 2 bis 7. Vgl. auch meinen »Brief an den Hl. Vater«, ebd. Dezember 1958. II/12, S. 3, abgedruckt. Vgl. die Monatsschrift: Wort und Wahrheit, ebd. Mai 1960, XV/5, S. 331: »Von den Bischöfen bei Privataudienzen (Johannes' XXIII.) wird nicht erwartet, daß sie den Fuß des Pontifex küssen.« Denn, so darf ich hinzufügen, die Andacht zu Petrus schließt diese so unwürdige wie widerliche Devotion nicht ein, sondern aus. Petrus selbst verbat sich – siehe Apg X, 26! – ein solches Zeremoniell. Davon nahmen auch die ersten Christen Kenntnis, die das Knien und Beugen vor Menschen, das Ringküssen, das hündische Fuß- und Händelecken die kirchliche Leiter entlang und hinauf, als Heidentum verwarfen. Vgl. *Hans Küng:*

Überlegungen zur Gemeinschaftsmesse, in der Monatsschrift: Civitas, ebd. Januar 1960, XV/5, S. 200.

252 *Wilfried Daim:* Gesellschaft ohne Kasten. In der Zeitschrift für Politik, Kultur und Wirtschaft: Österreichische Monatshefte, (Wien) Juni 1959, XV/6, S. 16. Vgl. auch desselben Beitrag: »Entfeudalisierung der Kirche« in Wort und Wahrheit, ebd. Oktober 1961, XVI/10, S. 585. Daim fordert ebd. Abschaffung der Wir-Formel der Päpste, von Kniefall und Ringkuß, der Titel Eminenz und Exzellenz, der päpstlichen Ehrenzeichen und Orden usw. Wie sich herausstellte, war dieser Beitrag in »Wort und Wahrheit« redaktionell zensuriert worden. Der ungleich schärfere Originalbeitrag erschien dann in der Zeitschrift für Probleme der Gesellschaft und des Katholizismus: Werkhefte, (München) Januar 1962, XVI/1, S. 17 bis 20. (Bei einem Vergleich beider Fassungen ist interessant zu sehen, welche Formulierungen die Redaktion einer katholisch-offiziösen Zeitschrift wie »Wort und Wahrheit« für untragbar hält.) Zum Problem der Entfeudalisierung der Kirche schrieb ausführlich *Wilfried Daim:* Die kastenlose Gesellschaft a. a. O.

253 *Gregor Siefer:* Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. (Essen) 1960, S. 116 bis 132. Viel Material zum Problem »Arbeiterpriester« bringen die Jahrgänge der Herder-Korrespondenz: Orbis catholicus a. a. O. Zum Verbot der Arbeiterpriester vgl. ebd. November 1959, XIV/2, S. 76 bis 81.

254 *Otto B. Roegele:* Ein Ärgernis. In der Wochenzeitung für Politik, Kultur und Wirtschaft: Rheinischer Merkur, (Köln) 30. Oktober 1959, XIV/44, S. 1 f. Vgl. ferner die anschließende Diskussion ebd. 13. Nov. 1959, XIV/46, S. 24; ebd. 20. Nov. 1959, XIV/47, S. 11; ebd. 18. Dez. 1959, XIV/51, S. 3.

255 *Gregor Siefer:* Die Mission der Arbeiterpriester, ebd. S. 123.

256 Der »Mönchspriester« ist ein hölzernes Eisen. In Wahrheit kann man nicht »Mönch« und »Priester« in einer Person sein. Aufgabe des Priesters ist Seelsorge, die des Mönchs aber ist, in geistlicher Gemeinschaft weltliche Berufe auszuüben. Die Problematik des »Mönchspriestertums« zeigt *Severin Grill* O. Cist., Theologieprofessor in Heiligenkreuz bei Wien, in seiner Abhandlung: Weltpriester und Ordenspriester. Ein Wort der Aufklärung. In der Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, liturgische Bewegung und seelsorgliche Praxis: Der Seelsorger, (Wien) 15. April 1929, V/7, S. 254 bis 257. Ebd. S. 256 erklärt *Grill* den Mönchspriester für »eine contradictio in adjecto«. Erwiderungen darauf in der gleichen Zeitschrift, ebd. 15. Mai 1929, V/8, S. 293 bis 301; ebd. 15. Juni 1929, V/9, S. 344 bis 348. Das Schlußwort hatte *Grill:* ebd. 15. Juni 1929, V/9, S. 348 bis 350.

257 Erz-Abt *Dr. Benedikt Reetz* sagte mir am 24. Mai 1947 (in der Benediktiner-Abtei Seckau), daß der *Mönchspriester – »Priester per accidens«* sei. (Bericht davon in meinem Tagebuch.)

258 *Gilbert Cesbron:* Les saints vont en enfer, (Paris) 1952; deutsche Übersetzung: Die Heiligen gehen in die Hölle, (Frankfurt/M.) 1953.

259 *J. Huizinga:* Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. (Stuttgart) $^{6}$1952, S. 59.

260 Vgl. meine Studie: Der Widerspruch von Theologie und Soziologie bei Martin Luther. In der Monatsschrift: Wissenschaft und Weltbild, ebd. Jänner 1950, III/1, S. 10 bis 18.

261 *Ernst Tröltsch:* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften, I, (Tübingen) 1919, S. 142.

262 *C. F. Allen:* Geschichte des Königreiches Dänemark. Aus dem Dänischen übersetzt von *N. Falck*, (Kiel) 1846, S. 287, 309 bis 313, 388 f., 431, 437 f.; *F. W.*

*Barthold:* Geschichte von Rügen und Pommern, (Hamburg) 1843/45, IV/2, S. 294, 297, 365; *Hans Witte:* Mecklenburgische Geschichte. Neubearbeitung von *Ernst Boll.* (Wismar) 1909/13, II, S. 184 f.

263 *F. B. von Bucholtz:* Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten, (Wien) 1838, VIII, S. 336 f.; vgl. ebd. S. 101 f.

264 *Joannes Lyczei:* Iter oeconomicum, (Tyrnau) 1713, p. 55. (Nach »Rind« ist in Klammer »Bos« gesetzt.)

265 *Georg Jellinek:* Adam in der Staatslehre, (Heidelberg) 1893, S. 20. Vgl. meine Studie: Der a-soziale Mensch als »natürliche« Erscheinung. In der Zeitschrift für alle Gebiete der Forschung: Wissenschaft und Weltbild, ebd. September 1961, XIV/3, S. 197 bis 200.

266 Doch schon mit Cyprian (258) verkümmerte der allgemein geltende Bruder-Titel des Christen zu einer Anrede-Formel der Bischöfe untereinander und damit zu einem Ausdruck hochmütiger Distanz der Bischöfe zu den »Laien« in der Kirche. Vgl. *K. H. Schelke:* Art. Bruder im Reallexikon für Antike und Christentum. Hs. von Theodor Klausner, (Stuttgart) 1951, II, Sp. 639 f. Diese Feststellung unterstreicht katholischerseits jetzt *Josef Ratzinger:* Die christliche Brüderlichkeit, (München) 1960, S. 58.

267 *Johann Gottlieb Fichte:* Werke. Hs. und eingeleitet von *Fritz Medicus.* (Leipzig) 1911, I, S. 117 f.

268 Scholastisches Naturrecht und individualistisches Natur- und Menschenrecht sind daher keineswegs identische Begriffe. Wenn gelegentlich unter scholastischem Naturrecht auch die Menschenrechte verstanden werden, als ob diese in jenem seit jeher befaßt gewesen wären, so ist das, historisch gesehen, eine Fälschung der Tatsachen. Nun aber die Menschenrechte der bürgerlichen Revolutionen Faktizität geworden sind, sind sie freilich auch Inhalt des sozialreformerisch inhaltslosen Naturrechts der Scholastik geworden, allerdings bis auf Widerruf einer neuen Faktizität, der sich das scholastische Naturrecht wieder anpassen wird.

269 *Thomas von Aquin:* S. theol. III, Suppl. q. 65, a. 1, C; a. 2, C. Hier rechtfertigt das thomistische Naturrecht die alttestamentliche Polygamie, die mit 1 Mos IV, 19, beginnt.

270 Über die »natura variabilis« der Menschen, deren Handlungen den »conditiones temporum« auch unterstehen, schreibt *Thomas von Aquin* in seiner S. theol., Suppl., qu. 65, a. 2, C und ebd. ad 1 gerade im Zusammenhang mit der naturrechtlich möglichen Vielweiberei. Vgl. die interessanten »Natur«-Kontroversen der *Henri de Lubac* SJ, *Karl Rahner* SJ und *Th. Deman* OP usf., davon Auszüge bringt der Orbis catholicus, ebd. März 1948, I/3, S. 138 ff.; Juli 1949 II/7, S. 319 ff.; September 1950, III/9, S. 551 bis 556. Diese müssen den Glauben der scholastischen Naturrechtler, eindeutig zu wissen, was die menschliche Natur genau sei und wie weit sie genau reiche, fraglos erschüttern. Was »Natur« in bezug auf das »Naturrecht« sei, sagt immer noch am deutlichsten Thomas von Aquin in seiner S. theol. I/2, q. 94, a. 5, ad 3: »Possemus dicere quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit.« Die Nacktheit, in der der Mensch geboren wird, ist ein »naturale«, eine Kleidung aber eine zweckmäßige »artis adinventio«. Ähnlich schrieb Thomas in 5. Eth., L, 12 e: Zwei Füße haben, ist »naturale«, einen Rock (tunica) haben, ist »non naturale«!

271 Vgl. S. 40 ff.

272 Vgl. S. 83.

273 *Thomas von Aquin:* S. theol. III, Suppl. q. 65, a. 2.

274 Mtth. XIX, 8.

275 Belege bei *Karl Werner:* Die Scholastik des späteren Mittelalters, Erster Band: Joh. Duns Skotus, (Wien) 1881, S. 509 f.

276 Daß auch die Vielmännerei (Polyandrie) vom Standpunkt des »reinen Naturrechts« nicht ganz unzulässig angesehen werden könne, wurde von einem angesehenen Kirchenrechtler gelegentlich behauptet. Es war *Joseph Schnitzer:* Katholisches Eherecht, (Freiburg i. B.) 1898, S. 11 f., besonders S. 12, Fußnote 2. Doch wurde diese Meinung, die sich auf die »natürliche« Verumständung der polyandrischen Lebensweise stützen zu müssen glaubte, abgelehnt.

277 *Peter Browe* SJ: Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie. (Breslau) 1936. Wertvoll sind auch die erschöpfenden Quellenangaben.

278 *Alphons von Liguori:* Theologia moralis. (Rom) 1905–1912, tract. 4 c, 1 dub. 1 n. 374: Die »ratio« derer, welche die Sängerkastration gestatten, ist: »Eunuchi sunt utiles bono communi ad divinas laudes in ecclesiis suavius canendas.« Besprochen bei *Peter Browe*, ebd. S. 106, Fußnote 88.

279 *Peter Browe* SJ: Zur Geschichte der Entmannung, ebd. S. 109, Fußnote 96; 110, 113, Fußnote 104.

280 Ebd. S. 88 f., 90, 96, 101 f., 112 f., 117 f.

281 Ebd. S. 101, 115.

282 Ebd. S. 114.

283 Ebd. S. 96 f.

284 Ebd. S. 90. Vgl. dazu *Franz Martin Schindler:* Lehrbuch der Moraltheologie, (Wien) 1909, II/1, S. 223 f., Fußnote 5, $^{2}$1913, II, S. 233, Fußnote 1. Merkwürdigerweise bringt zum Kastratengesang nur zwei Notizen *Eduard Schelle:* Die päpstliche Sängerschule in Rom, genannt: Die Sixtinische Capelle, (Wien) 1872, S. 219 f., 223.

285 *Wilfried Daim* gab diese Formulierung am 28. Jänner 1962 (in meinem Tagebuch vermerkt) in einer Diskussion über meine Analyse der kirchlichen Soziallehre im Hinblick auf das kirchliche Kastratensängertum. *Daim* fordert daher auch in seinem bereits zitierten Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in den Werkheften, ebd. S. 19, die »Abschaffung des Zölibates«. Er schreibt: »Das Zölibat führt zu einer Anreicherung von infantilen Typen im Klerus, von Mutterfixierten, die aus der Not, die erwachsene Frau seelisch nicht bestehen zu können, infolge eines unbewußten Abwehrmechanismus, die Tugend der ›Reinheit‹ machen. Die Folge ist ein vielfach anzutreffendes unmännliches Intrigantentum, ebenso wie ein Narzißmus, der die in der Ehe notwendig erlebte Verantwortung für andere – auch in einem höchst realistischen, materiellen Sinn – nicht realisiert. Salbungsvolle Scheinväterlichkeit tritt leicht an Stelle jenes belastenden Wir-Bewußtseins eines Familienvaters.« Dazu vgl. auch *Daim:* Die kastenlose Gesellschaft, ebd. S. 276.

286 Eine Ausnahme bildet der 1585 in Wien geborene *P. Melchior Imhofer (Inchoffer)* SJ: De Eunuchismo, ed. *Leo Allatius*: Symmicta (Köln) 1653, p. 393 bis 413. Er schrieb gegen diesen Unfug.

287 *Ad. Donders:* Art. Keppler im Herderschen Staatslexikon, ebd. (1929), III, Sp. 90 f.

288 *Paul Wilhelm von Keppler:* Die Sklavenfrage im Neuen Testament. In der Theologischen Quartalschrift, (Tübingen) 1891, LXXIII, S. 240 f.

289 Vgl. S. 36, Fußnoten 78 bis 80.

290 *Paul Wilhelm von Keppler:* Die Sklavenfrage, ebd. S. 241.

291 *Otto Karrer:* Die soziale Frage beim hl. Augustinus. Der ursprünglich in der Münchner »Sozialen Revue« erschienene Aufsatz wurde abgedruckt in der Wochenzeitschrift: Das Neue Reich, ebd. 25. Oktober 1930, XIII/4, S. 77.

292 Vgl. S. 31.

293 Vgl. S. 76.

294 *Karl Marx:* Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Abgedruckt in den von *Siegfried Landshut* und *J. P. Mayer* unter Mitwirkung von *F. Salomon* hs. Frühschriften des Karl Marx unter dem Titel: Karl Marx. Der historische Materialismus. (Leipzig) 1931, I, S. 264.

295 Der »Osservatore Romano« vom 3. April 1930 bringt einen Artikel: »Il Paravento«, worin eine Illustration der Zeitschrift der bolschewistisch-russischen Gesellschaft: »Bezbožniki« kritisiert wird, die Christus als Beschwichtiger der Besitzlosen und Anwalt der Besitzenden zeigt. Eine Wiedergabe dieser Dokumente in der Wochenschrift »Schönere Zukunft«, ebd. 20. 4. 1930, V/29, S. 688 ff.

296 Vgl. S. 109, Fußnote 4.

297 Vgl. Vorwort.

298 *Vinzenz Hartl* (Prälat des Chorherrenstiftes St. Florian in Oberösterreich): Nicht Rebellion, sondern Mission, in der katholischen Wochenschrift: Wiener Kirchenblatt, (Wien) 25. Oktober 1931, XIII/43, S. 5.

299 *Alphons Steinmann:* Paulus und die Sklaven zu Korinth. I Cor 7, 21, aufs neue untersucht. (Braunsberg) 1911, S. 10 bis 14. (Diese ausgezeichnete Studie, 78 Seiten stark, erschien im »Verzeichnis der Vorlesungen am Kgl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg im Winter-Semester 1911/12«.) Vgl. ferner Steinmann: Sklavenlos und alte Kirche. Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum. (M.-Gladbach) 1922, S. 101 f. *Franz Xaver Kiefl:* Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums. Zugleich ein Kommentar zu I Cor VII, 21 (Kempten–München) 1915, S. 59 bis 63.

300 *Alphons Steinmann:* Paulus und die Sklaven zu Korinth, ebd. S. 5 bis 47; *Franz Xaver Kiefl:* Die Theorien des modernen Sozialismus, ebd. S. 59 bis 109.

301 *Thomas von Aquin:* Epistola I. ad Corinthos, Caput VII, Lectio IV; Opera omnia, (Parma) 1862, t. XIII, p. 206: »Sed potius si potes fieri liber, maneas in servitute, quia causa est humilitatis: et, sicut ait Ambrosius (in Ps. 118), ›quanto quis despectior est in hoc saeculo propter Dominum, tanto magis exaltabitur in futuro‹. Gregorius (ser. 14): ›Quanto quis Deo pretiosior est, tanto propter eum vilior.‹ Boetius: ›Cum omnis fortuna timenda sit, magis tamen prospera quam adversa.‹« Die Theologen, welche vor und nach Thomas die Sklaverei als Anlaß zur Demut behandeln, stellt dar *Franz Xaver Kiefl:* Die Theorien des modernen Sozialismus, ebd. S. 69, 76.

302 *Alphons Steinmann:* Paulus und die Sklaven zu Korinth, ebd. S. 17 f. Zum Hinweis auf Chrysostomus vgl. ebd. S 14.

303 Ebd. S. 13; vgl. auch *Steinmann:* Sklavenlos und alte Kirche, ebd. S. 101.

304 *Martin Luther* schreibt z. B. in seiner »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben« in Erwiderung auf den dritten Artikel der Bauern den Satz: »Es soll keyne leybeygene seyn, weyl uns Christus hat alle befreyet? Was ist das? Das heysst Christliche Freyheyt ganz fleyschlich machen.« Bezeichnenderweise beruft sich Luther in diesem Zusammenhang auf die sklavereibejahenden Stellen bei Paulus und übergeht I Cor VII, 20 f.

305 *Martin Luthers Werke.* Kritische Gesamtausgabe. Abt. Die deutsche Bibel. (Weimar) 1931, S. 104.

306 *Franz Xaver Kiefl:* Die Theorien des modernen Sozialismus, ebd. S. 72.

307 Ebd. S. 73 f.

308 *Joseph Franz Allioli:* Die hl. Schrift des alten und neuen Testamentes. Aus der Vulgata neu übersetzt und erläutert. (Landshut) $^{4}$1839, VI, S. 104. *Alliolis* Übersetzung war ursprünglich eine Umarbeitung des von *H. Braun* in Augsburg 1788 begonnenen Bibelwerkes, »an dem noch manche Spuren der Aufklärungs-

periode hafteten«. So *J. Kardinal Hergenröther:* Art. Allioli im Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, ebd. (1882), I, Sp. 567.

309 *Augustin Arndt* SJ: Das Neue Testament, übersetzt und erklärt, Taschenausgabe, (Regensburg) $^{7}$1921, S. 400.

310 *Nivard Schlögl* O. Cist.: Die hl. Schriften des Neuen Bundes. Aus dem Urtext übersetzt. (Wien) 1920, S. 237. Zur stets wachsenden Bedeutung dieser Übersetzung im allgemeinen vgl. *Severin Grill* O. Cist.: Univ.-Prof. Dr. P. Nivard Schlögl. Eine Würdigung. (Heiligenkreuz) $^{2}$1949.

311 *Paul Rießler* und *Rupert Storr:* Die hl. Schrift des Alten und Neuen Bundes, (Zürich) 1952, S 1418.

312 *Konstantin Rösch* O. M. Cap.: Das Neue Testament, übersetzt und erläutert, (Wien) 1953, S. 343. Rösch läßt aber auch die andere Meinung gelten. Er schreibt ebd. S. 343: »Manche Erklärer verstehen die Stelle im freiheitlichen Sinne!«

313 *Johann Kosnetter* (o. Prof. des Neuen Testaments an der Universität Wien): Art. Freiheit in dem von *Joh. B. Bauer* hs. Bibeltheologischen Wörterbuch, (Graz) 1959, S. 225 f.: »Die rein äußere Freiheit ist auch für den einzelnen Christen, der ja auf Erden keine bleibende Stätte hat, sondern die zukünftige sucht (Hebr XII, 14), nicht das höchste, um jeden Preis zu erstrebende Gut. I Cor VII, 21 wird man wegen Vers 24 wohl auch in diesem Sinne erklären müssen.«

314 *Alexander Zwettler:* Die hl. Schrift des Neuen Bundes, übersetzt und erklärt, (Wien) 1960, S. 404.

315 Die Schriften des Neuen Testaments, hs. von *Wilhelm Bousset* und *Wilhelm Heitmüller,* (Göttingen) 1917, II, S. 154.

316 Die hl. Schrift. Im Auftrag der zürcherischen Kirchensynode hs. vom Kirchenrat des Kantons Zürich. (Zürich) 1939, S. 239.

317 *Louis Segond:* La Sainte Bible, (Paris) 1932, p. 160 (N. T.): »Astu été applé étant esclave, ne t'en inquiète pas; mais si tu peux devenir libre, profites-en plutôt!«

318 *A. Schweitzer:* Die Mystik des Apostels Paulus, (Tübingen) 1930, S. 191, n. 1.

319 *Edgar Salin:* Berufung und Beruf. Rektoratsrede, gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 24. November 1961. (Basel) 1961, S. 11, Fußnote 14. – Bewußt doppelsinnig interpretiert I Cor VII, 20 der Pietist *Joh. Albert Bengel* († 1752): Gnomon Novi Testamenti, (Stuttgart) 1891, S. 644.

320 *Alphons Steinmann:* Sklavenlos und alte Kirche, ebd. S. 97 bis 110. Besonders weist *Steinmann* in seiner Studie: Paulus und die Sklaven von Korinth, ebd. S. 14 und 17 nach, wie sehr soziologisch und sozialökonomisch bedingt die Erklärung von I Cor VII, 21 bei *Chrysostomus* und *Thomas von Aquin* ist.

321 *Alphons Steinmann:* Paulus und die Sklaven von Korinth, ebd. S. 75; Sklavenlos und alte Kirche, ebd. S. 98, Fußnote 4.

322 Erstmalig sprach ich von den beiden paulinischen Denkschichten in der sozialen Frage am 28. Mai 1930 in der Österreichischen Leo-Gesellschaft unter Vorsitz des (Rerum-novarum-Vorbereiters) Sektionsrates a. D. *Dr. Karl Scheimpflug* († 1944) im Wiener Bischofspalais. Unter den Zuhörern befand sich damals auch mein Lehrer *Hans Kelsen*! In meinem Tagebuch 1930 ist nach dem Bericht und einer angefügten Teilnehmerliste noch zu lesen: »Nach dem Vortrag saßen Kelsen, Verdroß, E. K. Winter, Missong, Tempfer und ich bis ½ 1 Uhr früh in einem Stadtcafé beisammen. Kelsen lernte durch mich, wie er sagte, die sozial notwendige Funktion der Kirche kennen.« Die beiden paulinischen Denkschichten analysierte ich dann in meinem Buch: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, ebd. S. 22 f.

323 Mtth. XIX, 8.

# Namensverzeichnis


Abbo v. Fleury 112
Adam, Karl 109, 112 f.
Aegidus, Romanus 111
Albertus, J. 133
Allatius, Leo 138
Allen, C. F. 137
Allioli, J. F. 101, 139
Allmayer-Beck, J. Ch. v. 128
Ambrosius 99
Aristoteles 40, 110, 113
Arndt, Aug. 101, 140
Auer, Alb. 13, 70, 128
Auer, Alf. 127
Augustinus 26, 30, 96, 109, 128

Bachofen, J. J. 117, 123
Bajus, M. 133
Bannez, Dom. 41, 59
Barrabas 131
Barclay, W. 60, 123
Bardenhever 111
Barth, P. 133
Barthold, F. W. 137
Bauer, Jos. B. 140
Baxa, J. 118, 133
Bebel, A. 25, 67, 68, 127
Becanus, Martin 60, 123
Becker, A. 115
Beermann 124
Belovari, H. 124
Bellarmin, Robert 60, 123
Benedikt, H. 135
Benedikt XIV. (Papst) 92
Benedikt XV. (Papst) 112
Bengel, S. A. 140
Bernanos, G. 56, 107, 121
Beroldingen, J. v. 117
Bernsdorf, W. 15
Bernstein, Ed. 125
Berthold von Regensburg 112
Berton, Car. 122
Bertram, Kardinal 120
Bezold, F. v. 59, 122
Bibl, V. 115
Biederlack, J. 128
Blackwell, G. 60, 123
Böckenförde, E. W. 107 f., 120–122
Boetius, 99
Bolzano, B. 63
Bonaventura 112
Bondi, Jg. 124
Bonifaz VIII. (Papst) 61, 111, 123
Boll, Ernst 137
Bousset, W. 140
Brauer, Th. 124 f.
Braun, H. 139
Briefs, G. 125
Browe, P. 92, 138
Brügel, L. 135
Brunner, S. 63
Brunner 135
Buchholtz, F. B. v. 137
Bülow, F. 15
Burghardt, A. 128

Cajetan 59, 61, 122
Calvin 101
Carus, J. V. 123
Cathrein, V. 68, 127
Cathulf 35, 60, 112
Cesbron, G. 136
Chrysostomus (Heiliger) 48, 98–100, 140
Coeffeteau, N. 60, 112
Comte, A. 80, 133
Constantin (Kaiser) 35
Cooper, Th. 123
Costa-Rosetti, J. 134
Cyprian 137

Daim, W. 86, 93, 114, 136, 138
Dante, Alighieri 60, 111, 122
David (König) 91
Degenfeld-Schonburg, F. v. 116, 119
Degenkolbe, G. 108
Deman, Th. 137
Dempf, A. 112
Denzinger, H. 109, 111, 123
Deschner, K. 107
Deus, Franz 129
Diamant, A. 107, 120
Dießbach, N. v. 117
Dietz, Ed. 126 f.
Dionysius Areopagita 112
Dippel, J. 126
Doblhoff-Dier, A. v. 44
Dobretsberger, J. 113, 116
Döller, J. 131
Dollfuß, E. 8, 55, 120
Donders, Ad. 138
Durkheim, E. 28

Eberle, J. 116
Eder, W. 115
Effinger, Gustav v. 117
Ehrle, F. 31, 110
Elster, L. 115
Endres, R. 117
Engels, F. 69
Erasmus v. Rotterdam 101

Falck, N. 137
Fassitelli, A. 111
Faulhaber, M. 122
Feldmann, F. 131
Ferdinand I. (Kaiser) 88
Fichte, J. G. 89, 137
Fichtenau, H. v. 114
Fischer, E. 117
Floto, H. 59, 122
Forschner, K. 124
Franco, F. 14, 107
Frank, Ph. 108
Franz, J. 116
Freud, S. 60
Fried, J. 120 f.
Friedberg, E. 111
Fuchs, J. 49, 109, 120
Funk, F. X. 119
Funk, J. 49, 120, 135
Fürer, Ivo 113

Gärtner, W. 63
Gel, Frantisek 114
Gierke, Otto 59, 122
Gladstone, W. E. 115
Glaser, E. 124
Goldast, M. 111, 123
Görlich, E. J. 129
Gregor d. Gr. (Papst) 99

Gregor VIII. (Papst) 34, 61, 111, 131
Gregor XVI. (Papst) 16, 18
Greiß, F. 121
Grill, S. 136, 140,
Gruben, F. J. V. 133
Gualensis, J. 43
Gundlach, G. 116, 127
Günther, A. 63, 117 f., 124

Haller, K. L. v. 123
Hartel, V. 139
Häußle, J. M. 124
Heer, F. 114
Hess, P. 121
Heitmüller, W. 140
Henderson, T. F. 123
Hergenröther, J. 140
Hertling, G. v. 46, 118
Hitler, A. 18, 86, 107
Hitze, F. 64–67, 69, 118 f., 125 f.
Hock, K. F. v. 63, 124
Hochhuth, R. 14
Höffner, J. 42, 114
Hohoff, W. 64, 66, 67–69, 126–128
Hosp, Ed. 124
Huber, K. 111
Hugo v. Flavigny 112
Huizinga, J. 136
Hundhausen, L. J. 40, 113

Ignatius von Antiochien 48
Innitzer, Th. 109
Imhofer, M. 138
Isidor v. Sevilla 48, 119

Jacob, Stammvater Israels 91
Jellinek, G. 137
Johannes der Täufer 76
Johannes, Evangelist 76, 112, 132
Johannes XXIII. (Papst) 75, 86 f., 130, 135
Jörg, J. E. 126
Joseph II. 111
Jostock, P. 116, 119

Kant, I. 118
Karl d. Gr. 36, 60, 112
Karrer, Otto 95, 138
Kelsen, Hans 10 f., 13, 15, 26, 38, 60, 113, 123, 140
Keppler, P. W. v. 94 f., 138
Ketteler, W. E. Frh. v. 64–67, 69, 124 f.
Kiefl, F. X. 139
Kienitz, E. R. v. 110
Klausner, Th. 137
Kleinhappl, J. 70
Klopp, W. v. 118, 125, 129, 133
Klüber, F. 49, 119
Knoll, A. M. 9–13, 15, 18–20, 23, 107, 129
Knolz, J. J. 45, 117
Kogon, E. M. 129
Kosnetter, J. 101, 140
Kösters, L. 132
Kuefstein, F. v. 78, 132
Kummer, K. 129
Küng, Hans 136
Kurze, F. 121

Lagarde, Paul de 59, 122
Landshut, S. 139
Las Casas, B. de 41 f., 114
Lassalle, F. 64 f., 125
Laveleye, E. de 115
Lentner, L. 128
Leo XIII. (Papst) 17 f., 45, 78, 109, 111 f., 121, 123, 130, 135
Leser, N. 107
Lesowsky, A. 129
Lewy, G. 107
Lehmkuhl, A. 49, 119, 129
Liguori, A. v. 92, 138
Lippert, Peter 132
Lombardi, R. 113
Lortz, J. 18, 107
Loewe, J. H. 124
Löwenstein, K. 131
Löwy 124
Lubac, H. de 137
Ludwig XII. (König) 61
Lugmayer, K. 111, 123, 132
Lukas, Evangelist 112
Luther, Martin 101, 109, 139
Lyczei, Joh. 88, 137

Mager, A. 131, 133
Marcus, Evangelist 131, 133
Maria Theresia (Kaiserin) 111
Marmy, E. 107
Martin, A. v. 115
Marx, K. 25, 66–68, 70 f., 126, 134, 139
Marx, R. 123
Martegani, G. 110
Matthäus, Evangelist 112
Mauer, Otto 131
Mayer, J. P. 139
Mayer, S. 117
Medicus, F. 137
Medina, B. de 59
Meiner, F. 134
Melchiar, E. 110
Menger, A. 135
Merkl, A. 25, 43, 115, 117
Mercurian, E. 134
Meßner, J. 38, 58, 113 f., 121, 125, 132, 134 f.
Meyer, F. W. 121
Missong, A. 128, 140
Mitteis, H. 134
Molina, L. 41 f., 114
Moro 117
Müller, A. H. v. 46, 118, 123, 133
Müller-Armack, A. 121
Müller, F. H. 119, 125 f.
Müller, H. 107
Mumbauer, J. 124
Mun, A. de 121
Mussolini, B. 14, 107

Nell-Breuning, O. v. 31, 44, 81, 109, 115 f., 119, 131, 134
Novotny, A. 117

Orel, A. 25, 74, 129–131, 133
Oppenheimer, F. 135

Papen, F. v. 86
Parsch, P. 112
Pascal, Blaise 132
Paulus (Apostel) 33, 43, 48, 52, 54, 76, 94, 96, 98, 101 f.
Pavelić, A. 107

Peitz, W. M. 111
Pertz, G. H. 121
Pesch, H. 82, 125, 134
Petrus, Apostel 61, 94, 96, 98, 135
Pexa, A. 115
Pfeiffer, F. 112
Pfliegler, M. 70, 128
Pfülf, O. 124
Piffl, F. G. 116
Pickl, J. 131
Pieper, A. 125
Pippin d. Kl. 75
Pius v. (Papst) 80, 133
Pius ix. (Papst) 135
Pius x. (Papst) 112
Pius xi. (Papst) 17 f., 45, 76, 112, 116, 127, 131, 134
Pius xii. (Papst) 33, 110, 127, 133
Plato 59
Plenner, E. v. 125
Plöchl, W. M. 110
Plojhar, J. 114
Polster, Fr. 110
Pontius Pilatus 131
Preston, Th. 123

Rahner, K. 137
Randa, A. v. 113
Ratherius Veronensis 43
Ratzinger, J. 137
Reding, M. 70, 128
Renner, H. 118
Reetz, B. 136
Rießler, P. 101, 130, 131, 139, 140
Ritter, E. 129
Rizzi, H. 129
Roegele, O. B. 136
Rollet, H. 121
Rommen, H. 122 f.
Rösch, K. 101, 140
Rosenthal, D. A. 129
Rousseau, J. J. 59
Rudolf, K. 128

Sacher, H. 119
Saint-Simon, Cl.-H. de 133
Salin, E. 101, 140
Salomon, F. 139
Salomon, G. 115
Saner, Marcel 128
Schambeck, H. 134
Schasching, J. 131
Schaurhofer, A. 70, 128
Scheeben, M. J. 110, 124, 133
Scheicher, J. 124
Scheimpflug, K. 140
Schelke, K. H. 137
Schell, H. 126
Schelle, E. 138
Schilling, O. 119
Schillmann, F. 111
Schindler, F. M. 138
Schlögl, N. 101, 140
Schmid, J. 112
Schnitzer, J. 138
Schramm, P. E. 124
Schulte, A. 116
Schuschnigg 8
Schwabler, J. 129
Schwarz, J. G. 124
Schweitzer, A. 101, 140
Schwer, W. 51, 81, 114, 119, 120, 134

Schwering, J. 51, 120
Scotus, Duns, J. 91
Sdralek, M. 123
Segond, L. 101, 140
Seipel, I. 11, 26, 44, 109, 115
Siefer, G. 136
Silberbauer, G. 128
Sixtus v. (Papst) 92
Slokar, J. 117
Soderini, E. 132
Soto, Dominicus 41 f., 59, 114
Spartakus 96, 98, 103
Spencer, H. 123
Stachelberger, A. 129
Stahl, F. J. 59, 122
Stauffer, E. 112
Stein, L. v. 116
Steinbüchel, Th. 69 f., 70, 82, 127, 134
Steinmann, A. 100–102, 140
Steinmann, V. 139
Stift, A. Frh. v. 115
Stiglmayr, J. 112
Stirnimann, J. 110
Storr, R. 101, 140
Stotz, Th. 134
Strnadt, J. 115
Suarez, F. 41, 59 f., 122 f
Sybel, H. v. 122

Tellenbach, G. 112
Tempfer, K. 140
Thomas v. Aquin 26, 38, 40, 43, 48 f., 54, 59, 70 f., 83, 90 f., 99, 100, 110, 113, 115, 119, 122, 128, 134, 137 f., 140
Thomas, G. 114
Till, R. 124
Tillmann, F. 76, 132
Timpe, E. 123
Tischleder, P. 59, 111, 122 f.
Topitsch, E. 7–24, 108, 113
Torre, dalla, Graf 71
Tröltsch, E. 134, 136

Ude, J. 76, 131
Umberg, J. B. 109, 111, 123
Utz, F. A. 43, 83, 115, 134

Valentia, G. de 41
Veith, El. 124
Veith, J. E. 63, 124
Verdier, J. 116
Verdroß, A. 12, 25, 140
Vetter, B. 123
Vierkandt, A. 135
Vigener, F. 124
Violand, E. 116
Vittoria, F. de 59
Vogelsang, C. Frh. v. 25, 46, 49, 65, 73–75, 78, 118 f., 125, 129 f., 133
Volk, H. 109

Waitz, S. 121
Walterskirchen, G. W. v. 44
Wasmuth, Ew. 132
Weber, Ad. 125
Weber, E. 120
Weber, Max 44, 108, 115
Welty, E. 49, 120, 130
Werner, K. 123, 138
Widdrington, R. 60, 123
Wieser, F. v. 135

Wiesinger, A. 130
Winter, Ed. 124
Winter, E. K. 25, 112 f., 117 f., 122–124, 131, 140
Witte, H. 137
Wolfsgruber, C. 124
Wührer, K. 114
Zacharias (Papst) 57
Zahn, G. 107
Zapf, J. 116
Zechmeister, A. 128
Zechner, L. 133
Zenker, E. V. 117
Zwettler, A. 101, 140

In der gleichen Reihe erschien 1967

## August M. Knoll, Zins und Gnade

Studien zur Soziologie der christlichen Existenz mit einem Nachwort von Gerd-Klaus Kaltenbrunner. 104 Seiten, DM 9,80.

Knolls soziologische Arbeiten erstaunen durch die Fülle oft kaum bekannten Quellenmaterials, durch ihre historische Perspektive und nicht zuletzt durch ihre ideologiekritische Sensibilität gerade theologischen Fragen gegenüber. Dieser Band vereinigt entlegene Schriften: Thomismus und Skotismus als Standestheologien; Zins und Gnade; Der Widerspruch von Theologie und Soziologie bei Martin Luther; Das Vaterbild in der Barocksoziologie; Österreichs Anteil am Entstehen von ›Rerum Novarum‹ und ›Quadragesimo Anno‹.

---

## Ernst Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft

Soziologische Texte. Band 10. 1961. 2. vermehrte Auflage 1966. 363 Seiten, Leinen DM 24,80, Studienausgabe DM 19,80.
*Inhalt:* 1. Begriff und Funktion der Ideologie; 2. Restauration des Naturrechts? Sachgehalte und Normsetzungen in der Rechtstheorie; 3. Die Menschenrechte als Problem der Ideologiekritik; 4. Zur Soziologie des Existenzialismus, Kosmos-Existenz-Gesellschaft; 5. Geschichtswissenschaft und Soziologie; 6. Konventionalismus und Wertproblem in den Sozialwissenschaften; 7. Sozialtheorie und Gesellschaftsgestaltung; 8. Seelenglaube und Selbstinterpretation; 9. Motive und Modelle der Kantischen Moralmetaphysik; 10. Marxismus und Gnosis; 11. Entfremdung und Ideologie, zur Entmythologisierung des Marxismus; 12. Vom Wert wissenschaftlichen Erkennens. Verzeichnisse.
»Angesichts der Tatsache, daß heute die Gegenaufklärung das

sozialphilosophische Feld beherrscht . . ., daß man im offiziellen Denken immer wieder bereit ist, die ›bloße‹ Vernunft zugunsten eines ›echten‹ Glaubens abzuwerten, und was dergleichen interessante Aspekte unserer neudeutschen Wirklichkeit mehr sind, in der der Rationalismus die fatale Neigung hat, sich auf den wirtschaftlichen und technisch-wissenschaftlichen Bereich zu beschränken, möchte man diesem Buch einen möglichst breiten Leserkreis wünschen.«

*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*

»Topitsch bezieht mit seinen ideologiekritischen Arbeiten eine vierfache Frontstellung: gegen den abendländischen und den von diesem bekämpften marxistischen Dogmatismus einerseits; gegen eine unkritische empirische Sozialforschung und die ihr korrespondierende spekulativ-geisteswissenschaftliche Soziologie andererseits. Ein solcher Geist, der dem Tübinger Stift und der Sancta Romana Ecclesia gleichermaßen mißtraut, ist natürlich unbequem. Doppelt unbequem, wenn seine Argumente wissenschaftlich fundierter Quellenforschung entstammen. Dennoch liegt Topitsch nichts ferner als eine Dogmatisierung des Wiener Kreises oder gar die Übernahme der sub-restaurativen Tendenzen der englischen ›philosophical analysis‹. Vielmehr liegt hier der originelle Versuch vor, neopositivistisches und psychoanalytisches Erbe mit den Methoden der modernen Wissenschaftstheorie erneut fruchtbar werden zu lassen . . . Die ideologiekritischen Reflexionen Topitschs sind in ihrer nüchternen Diktion ein hervorragendes Stück gegenwärtiger Sozialphilosophie.«

*Gesellschaft – Staat – Erziehung*